



ACTA
HEBDOMADAE THOMISTICAE

ACTA

HERMANN ADAM THOMAS

AL917

ACADEMIA ROM. S. THOMAE AQ.

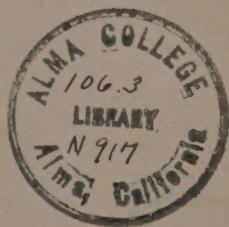
ACTA HEBDOMADAE THOMISTICAE

ROMAE CELEBRATAE 19-25 NOVEMBRIS 1924 1925?

IN LAudem S. THOMAE AQUINATIS

SEXTO LABENTE SAECULO

AB HONORIBUS SANCTORUM EI DECRETIS



ROMAE

APUD SEDEM ACADEMIAE S. THOMAE AQUINATIS

« Arco della Pace, 5 »

1924

14882



PIO XI PONT. MAX.
QVOD SEXTO LABENTE SAECVLO
POST CAELITVM HONORES
S. THOMAE AQVINATI COLLATOS
EVM NOVA LAVDE NOVO FVLGORE CVMVLAVIT
CATHOLICAE VERITATIS CONFIRMANS MAGISTRVM
ROMANA ACADEMIA
AB EODEM DOCTORE ANGELICO NVNCVPATA
GRATI ANIMI ERGO
DICAT OFFERT

IMPRIMATUR:

Fr. Albertus Lepidi, O. P., S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR:

† Iosephus Palica, Archiep. Philippen., Vicesger.

Romae, 20 Martii 1924.

Exeunte scholarum curriculo anni MCMXXII-'XXIII, cum Academiae Romanae a S. Thoma Aquinate sodales ultimum convenerunt, sententia relata est ut, ad honoris significationes Angelico Doctori quam amplissimas, ex mente Summi Pontificis nemini iam non explorata, tribuendas in annum sexies centesimum ex quo Coelitum numero adscriptus esset, Academia auctore, « Hebdomada Thomistica », ut aiunt, apparatu quem maximo celebraretur, per quam viri doctissimi de S. Thoma orationes haberent.

Quam in sententiam cum omnes quotquot erant illico concessissent, idemque Purpuratis Principibus, qui praefecturam Academiae gerunt, valde esset probatum, alio conventu extra numerum convocato, solemniorum praecipuis in universum designatis et constitutis, munus delatum est R.mo D. S. Talamo, a secretis Academiae, R.mo D. H. Bonamartini, P. Geny S. I., sodalibus, ut decreta opere exsequenda curarent.

Horum industria litterae, quas integras hic referre iuvat, cum ad catholica athenaca, tum ad praecipua disciplinarum ecclesiasticarum collegia, sub sextilis exitum, demissae sunt :

ACADEMIA ROMANA
S. THOMAE AQUINATIS

Romae, die VII Augusti anni MCMXXIII.

Clarissime Domine,

Academia Romana S. Thomae solenni celebratione memoriam Angelici Doctoris recolendam existimavit. Incundum mihi sane est ad Te mittere programma, quo agenda praenuntiantur; et magnam foveo spem fore ut in Angelico Doctore celebrando et Tu nobiscum partem habere velis, ac vel ipse festorum celebrationi intersis, vel legatum mittas, vel favorem tuum scripto communices. Quo fiet etiam ut clarius et cumulatus Supremo Ecclesiae Pontifici, cui S. Thomae honor et laus tantopere cordi sunt, grati animi sensa significare possimus, cum ex parte Romanae Academiae, tum ex parte clarorum virorum qui sub Aquinatis nomine consociantur.

Hac spe fretus, cum ea qua par est reverentia, tibi salutem plurimam dico.

S. TALAMO,

A SECRETIS ACADEMIAE ROM. S. THOMAE

(Inscriptio litterarum : *Arco della Face, 5 - Roma II*).

Præscriptum, in quo celebrandorum solemnium forma et ratio summatim explicabantur, litteris accedebat; quod postea in hunc modum concinnatum est:

I. CONFERENZE PUBBLICHE

Sabato 17 Novembre

S. Thomas et sa philosophie au XX^e Siècle. — S. Em. il Cardinale LUDOVICO BILLOT, del Cons. di Presidenza.

Domenica 18 Novembre

S. Tommaso e la filosofia di Aristotele. — S. E. Mons. ORAZIO MAZZELLA, Arcivescovo di Taranto, Soc. Acc.

Lunedì 19 Novembre

Le Thomisme et la crise de l'esprit moderne. — Prof. GIACOMO MARI-TAIN (Parigi), Soc. Acc.

Martedì 20 Novembre

S. Tomás y la Mistica. — S. E. Mons. LEOPOLDO EIJO y GARAY, Vescovo di Madrid, Soc. Acc.

Mercoledì 21 Novembre

La théorie thomiste de la famille. — Mons. Prof. SIMONE DEPLOIGE (Lovanio).

Giovedì 22 Novembre

Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur. — Mons. Prof. MARTINO GRABMANN (Monaco di Baviera).

Venerdì 23 Novembre

Il tomismo di fronte al neo-idealismo italiano. — Prof. P. MARIANO CORDOVANI, O. P. (Milano).

Le conferenze si terranno nell'Aula Magna del Palazzo della Cancelleria Apostolica, alle ore 16.

II. SOLENNE COMMEMORAZIONE ALL'AUGUSTA PRESENZA DI SUA SANTITÀ

Sabato 24 Novembre

in Vaticano, alle ore 10,30, nell'Aula delle Benedizioni.

S. Tommaso come Dottore e come Santo. — Discorso di S. Em. il Cardinale CAMILLO LAURENTI, Soc. Acc.

III. ADUNANZE PRIVATE DEI SOCI

Domenica 18 - Martedì 20 - Giovedì 22 Novembre

Le adunanze si terranno nell'Aula Magna della Cancelleria Apostolica alle ore 10.

Ad esse sono invitati i professori, i ripetitori, gli scrittori ed altri che, compiuti gli studi, intendono all'insegnamento della Filosofia scolastica.

Il programma dei temi che verranno discussi è stampato a parte.

IV. CAPPELLA CARDINALIZIA NELLA CHIESA DI S. MARIA SOPRA MINERVA

Domenica 25 Novembre, alle ore 10,30.

Tum publice dictae orationes, tum privati conventus eum profecto exitum habuere, ut expectationem prope omnium superaverint; ea omnium alacritas et frequentia fuit, qua haec religionis doctrinaeque sollemnia decorari placuit, tantus plausus, quo undique excepta fuerunt, ut nos nullatenus tenere potuerimus, quin, plurimorum votis obsecuti, omnia quaecumque ad « Thomisticam Hebdomadam » attinent, typis impressa in lucem proferremus.

Iure igitur meritoque fore confidimus, ut per haec scripta quae non Urbis modo, sed totius paene christianae reipublicae observantiam et studium in S. Thomam resonant, Communis Magister clariore luce collustratus sua in nos beneficia latius in dies copiosiusque congerere velit.

Romae, Kalendis Ianuarii anni MCMXXIV.

INDEX RERUM

	PAG.
Ad lectorem	VII

PARS PRIMA

Conventus publici

Parole d'introduzione (S. Talamo)	I
S. Thomas et sa philosophie à l'époque actuelle (Card. L. Billot)	9
S. Tommaso e la filosofia di Aristotele (O. Mazzella).	29
Le thomisme et la crise de l'esprit moderne (J. Maritain)	55
S. Tomás y la Mistica (L. Eijo y Garay).	81
S. Thomas et la famille (S. Deploige).	107
Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse documentis ineditis saeculi XIII illustratur (M. Grabmann).	131
Il tomismo di fronte al neo-idealismo italiano (M. Cordovani).	191
S. Tommaso come Dottore e come Santo (Card. C. Laurenti)	221

PARS SECUNDA

Conventus privati

I. Quo ordine Philosophiae partes proponendae sint. Relatio (R. Garrigou- Lagrange).	241
Discussio	256
II. Qua ratione in docenda Philosophia disciplinis subsidiaris utendum. Relatio (J. Gredt)	261
Discussio.	273
III. Quomodo cum Philosophia « moderna » agendum. Relatio (J. Di Somma)	279
Discussio.	289
Allocutio SS. D. N. Pii Papae XI	293

PARS PRIMA

CONVENTUS PUBLICI

PAROLE D'INTRODUZIONE ⁽¹⁾

Nel 1874 toccò a me il gradito onore d'inaugurare in Napoli con una serie di discorsi ⁽²⁾ l'Accademia Filosofico-teologica di san Tommaso per commemorare la ricorrenza, in quell'anno, del VI centenario dalla morte dell'Angelico Dottore. Dopo un cinquantennio, anche a me è dato l'ambito onore d'inaugurare in quest'aula una Settimana Tomistica destinata dall'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino, di cui sono il Segretario, per commemorare la ricorrenza di un altro centenario, il VI fausto centenario dalla canonizzazione del sommo campione della filosofia e della teologia cristiana.

Ma prima di dichiarare aperta la serie delle nostre adunanze accademiche, a noi s'impone il dovere di elevare il nostro animo al Regnante Pontefice Pio XI, che fu il vero ispiratore della solenne celebrazione di questa grata ricorrenza. A Pio XI, che fin dal passato anno, 1922, a un gruppo di professori e alunni dell'Università Gregoriana ammessi alla sua presenza, manifestò il vivo desiderio che non passasse ignorato l'anno 1923, l'anno centenario della glorificazione di S. Tommaso d'Aquino. A Pio XI, che nell'indimenticabile Udienza concessa alla nostra Accademia, il 18 marzo 1923, ci diceva: « Siamo lieti di confidarvi il proposito di celebrare solennemente il prossimo centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino. Non lo celebreremo nel giorno ianniversario ; perchè, cadendo nel mese di luglio, i nostri car

⁽¹⁾ Oratio habita initio primi conventus publici, die 17 Novembris, a R.mo D.no Prof. SALVATORE TALAMO, a secretis Academiae Rom. S. Thomae Aq.

⁽²⁾ *Il Rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna*. Discorsi tre, letti all'Accademia Napolitana di S. Tommaso d'Aquino. 2^a ediz., Siena, Tip. di S. Bernardino, 1878.

studenti delle diverse scuole saranno dispersi nei loro paesi, ma lo celebreremo quando saranno nuovamente riuniti qui in Roma al loro ritorno ». A Pio XI, che nella magistrale Enciclica « *Studiorum Ducem* » pubblicata appunto nel luglio scorso fece rilevare tutte le benemeritenze che noi dobbiamo riconoscere e ammirare nelle opere e nella vita dell'Aquinate per trarne un luminoso esempio nell'esercizio delle cristiane virtù e i più salutari insegnamenti nello studio della filosofia, della morale, del diritto e soprattutto delle sacre discipline. Onde a ragione notò che un Santo di tanta virtù e di tanto e così eletto sapere ben merita di essere chiamato non solo il Dottore Angelico ma il Dottore Universale della cristianità.

Mossi da queste considerazioni, interpreti sicuri del desiderio vivissimo di tutti voi, abbiamo implorato dal Sommo Pontefice una benedizione speciale alle pubbliche e private adunanze che si terranno in questa Settimana Tomistica per illustrare e difendere le dottrine del nostro comune Maestro, esprimendo in pari tempo la nostra perenne e profonda riconoscenza al Pontefice che volle e promosse la celebrazione solenne della fausta ricorrenza e riaffermando la nostra incondizionata devozione ai pontificii insegnamenti. Ed ecco il telegramma di risposta che Pio XI si è degnato inviare alla nostra Accademia :

Mons. Talamo, Segretario dell' Accademia Romana di S. Tommaso. Augusto Pontefice ringrazia del devoto omaggio l'illustre Accademia Romana di S. Tommaso; e lieto della degna celebrazione del VI centenario della canonizzazione dell' Angelico Dottore Comune, compiacesi dei riaffermati propositi d'adesione inalterabile alle direttive pontificie; benedice con paterno animo alle pubbliche e private adunanze, e di cuore fa voti che la solenne commemorazione cooperi ad approfondire e diffondere la comprensione e l'amore al metodo e alla dottrina tomistica, mirabile e insuperata illustrazione del domma cattolico.

Card. GASPARRI.

Vaticano, 17 nov. 1923.

Noi abbiamo invitato gli Atenei e gl'Istituti cattolici d'unirsi a noi in queste feste accademiche in onore dell'Angelo delle Scuole. Di essi alcuni hanno delegato chiarissimi professori a rappresentarli; altri, ciò non potendo per vari e diversi motivi,

hanno manifestato la loro piena e cordiale adesione all'opera nostra facendo i più vivi auguri per la diffusione sempre maggiore delle dottrine tomistiche. Vada a tutti questi valorosi cooperatori il fraterno saluto e il grato animo della nostra Accademia.

Un ringraziamento speciale facciamo poi a quegli egregi personaggi che di gran cuore accolsero il nostro invito di metterci a notizia dei loro studi e delle loro ricerche nelle conferenze di cui ci onoreranno in questa Settimana Tomistica. Eccetto i due Emi Porporati appartenenti alla nostra Accademia, dei quali l'uno, l'Emo Card. Billot, ci parla questa sera, e l'altro, l'Emo Card. Laurenti, ci parlerà sabato prossimo alla presenza dell'Augusto Pontefice, tutti gli altri conferenzieri vengono di lontano e dalle varie parti del mondo cattolico. Lo richiedeva il carattere proprio di queste adunanze accademiche ordinate a festeggiare il Maestro di tutta la cristianità.

A noi non sono estranei i due conferenzieri insigniti dell'episcopale dignità, Mons. Orazio Mazzella, Arciv. di Taranto, e Mons. Leopoldo Eijo y Garay, Vescovo di Madrid. Ambidue furono alunni degl'Istituti ecclesiastici di Roma; ambidue frequentarono con assiduità e profitto le scuole di perfezionamento della nostra Accademia e con splendido successo superarono le prove per il conseguimento della laurea dottorale presso la nostra Accademia. Ambidue per opere e scritti pubblicati furono già da molti anni aggregati alla nostra Accademia, l'uno, socio per l'Italia, l'altro, socio per l'Esterio. C'è caro quindi rivederli qui fra noi in così solenne convegno e rivivere insieme per alquanti giorni la vita d'un pensiero e d'un affetto comune. Essi ci dimostrano a fatti che le gravi cure del pastorale ministero non li hanno distolti dal seguire le vicende e le lotte della scienza cristiana.

Da alcuni anni fa parte della nostra Accademia, come socio per l'Esterio, anche il chiaro Prof. Giacomo Maritain, di cui il mondo scientifico conosce i grandi meriti da lui acquistati coi suoi profondi e pregiati lavori pubblicati in difesa della filosofia tomistica. Saremo lieti di ascoltare qui la sua limpida ed efficace parola che ha già in molti studiosi dissipato le rebbie del dubbio e dell'errore.

Salutiamo con vero gaudio nella persona di Mons. Martino Grabmann, Prof. nell'Università di Monaco, un erudito di primo ordine. La costanza e l'abilità onde va arricchendo il patrimonio

scientifico del medio evo di tesori ignorati o poco noti fa di lui un prezioso difensore di quelle dottrine che formano l'oggetto anche dei nostri studi.

Fra tutte le Università Cattoliche specialmente erano a noi collegate coi vincoli più cari di fraterna cooperazione l'Università di Lovanio e quella di Milano; ed era giusto che l'una e l'altra fossero rappresentate nella serie delle Conferenze in questa Settimana Tomistica. L'Università di Lovanio ci dà uno dei suoi professori che è pure il Presidente dell'Istituto filosofico-tomistico in quell'Ateneo, Mons. Simone Deploige, la cui ammirabile attività nel campo scientifico è pari a quella che egli dispiega nel campo sociale: duplice attività che lo ha fatto degno di essere eletto a Senatore del regno del Belgio. L'Università del Sacro Cuore, la cui recente fondazione ha destato nei cattolici di tutto il mondo le più vive simpatie per quello che ha già fatto, e le più liete speranze per un avvenire sempre più rigoglioso e fecondo di bene, ci manda un figlio di S. Domenico, il prof. P. Mariano Cordovani. L'elevata e colta mente di chi, sin dai giovani anni, attinse il suo vital nutrimento alle dottrine del suo grande Confratello, saprà ben dimostrarci la perenne e feconda vitalità di quelle dottrine, di fronte agli sterili e perniciosi conati di una filosofia che, specie dal Kant in poi, si va svolgendo in contraddizione dei principî della tradizionale filosofia cristiana.

Questa sarà l'ultima conferenza che ascolteremo in questa storica aula della Cancelleria Apostolica. Ci toccherà poi di avviarcì per un'altra aula anch'essa storica, l'aula delle Benedizioni nel Palazzo Vaticano, dove la paterna bontà del Sommo Pontefice ci ammetterà alla sua presenza, e dove l'Emo Card. Laurenti con l'usata sua dottrina ed eloquenza ci parlerà di S. Tommaso, come Dottore e come Santo.

Così noi, confortati dalla speciale benedizione del Sommo Pontefice, incoraggiati dalla parola dei nostri valorosi conferenzieri e dalle discussioni svolte nei nostri privati convegni, ritorneremo più animosi e saldi ai nostri studi prediletti. E innanzi tutto con maggior vigore prenderemo dalle immortali opere e dalla vita radiosa del Comune Dottore l'esempio e l'augurio del sospirato rinnovamento del suo pensiero. E lui invocheremo sempre celeste riconciliatore della ragione umana con la ragione divina, della ragione moderna con la ragione tradizionale, della scienza con l'arte e la vita. Non mai come oggi ci appare la figura

dell'Aquinate più prestante ed apprezzata, nè mai sì vicina, nè meglio intesa. Con i buoni acquisti del sapere moderno facciamo di renderla sempre più viva e splendente. Questo è il gran dovere da compiere; e compiamolo tutti, ciascuno per la sua parte, con animo sereno, perseverante e concorde. Possano così alle passate glorie dei campioni della scienza cristiana riannodarsi le nuove. È questo il voto più fervido di tutti noi e di quanti s'aspettano dal rinnovato pensiero tomistico un avvenire migliore per la scienza e la civiltà mondiale.

SALVATORE TALAMO.

ADESIONI

Tutti gli atenei ecclesiastici di Roma, quali il pontificio Seminario Romano, l'Università Gregoriana, il pontificio Collegio internazionale « Angelico », il pontificio Collegio Urbano « de Propaganda fide », il pontificio Collegio internazionale di S. Anselmo, il pontificio Collegio di S. Alessio Falconieri, plaudendo all'iniziativa della nostra Accademia, dichiarano di essere lietissimi di prender viva parte alle adunanze della « settimana tomistica » con i loro superiori, professori e alunni.

Oltre i soci della nostra Accademia, residenti in Roma, interverranno alle adunanze: l'ill.mo e r.mo mons. Tito Cucchi, vescovo di Sinigaglia, socio per l'Italia; il ch.mo e r.do Padre Guido prof. Mattiussi S. I., socio per l'Italia; il ch.mo e r.do P. Gaetano prof. Vivarelli S. I., socio per l'Italia, e anche in rappresentanza del pontificio Istituto Leoniano di Anagni: l'ill.mo e r.mo mons. Arturo Hinsley, socio per l'estero.

1. L'Università del Sacro Cuore di Milano manda a rappresentarla il ch.mo e r.mo P. M. Mariano Cordovani O. P., professore in quella Università.

2. L'Università cattolica di Parigi manda a rappresentarla il ch.mo Sig. Giacomo Maritain, professore in quella Università.

3. L'Università cattolica di Lovanio delega a rappresentarla il ch.mo e r.mo mons. Pelzer, residente in Roma, laureato presso l'Istituto filosofico-tomistico di quell'Università.

4. Le facoltà teologiche delle Università e dei seminari di

Germania, adunatesi il 23 settembre 1923 a Münster, delegano a loro rappresentante il ch.mo e r.mo mons. Martino Grabmann, prof. nell'Università di Monaco.

5. L'Università di Manilla nelle Filippine delega il ch.mo e r.mo P. M. Josè Naval O. P., già rettore di quell'Università, ed ora prof. di diritto canonico nel pontificio Collegio Internazionale « Angelico ».

6. L'Università e l'Accademia teologica di Zagreb mandano a rappresentare l'uno e l'altro Istituto scientifico il ch.mo e r.do dottor Stefano Zimmermann, prof. di filosofia in quella Università, e segretario di quell'Accademia teologica.

7. La facoltà libera di filosofia e lettere di S. Paolo nel Brasile delega a suoi rappresentanti il ch.mo e r.do P. D. Norberto Vieira O. S. B. e il ch.mo e r.do D. Policarpo Amstalden O. S. B., ambidue professori nel pontificio Collegio Internazionale di S. Anselmo.

8. Il seminario di Tirnavia-Bratislavia, che s'intitola dai SS. Cirillo e Metodio, manda a rappresentarlo il ch.mo e r.do dottor Luigi Kolisek, professore di filosofia in quel seminario.

9. L'ill.mo e r.mo mons. Melomo, vescovo di Squillace, incaricato dall'episcopato calabro a soprintendere al seminario regionale Pio X di Catanzaro, prende parte alle nostre adunanze, quale rappresentante di quell'episcopato e di quel seminario.

10. La facoltà teologica e giuridica dell'archidiocesi di Milano si fa rappresentare dall'ill.mo e r.mo mons. Ettore Baranzini, rettore del pont. Collegio dei SS. Ambrogio e Carlo.

11. Il seminario vescovile di Madrid, dal ch.mo e r.do Dottor prof. D. Massimo Jutramendi.

12. L'archidiocesi di Sorrento, che ha un'Accademia filosofico-teologica di S. Tommaso, aggregata alla nostra Accademia, dal ch.mo e r.mo mons. prof. Luigi Trombetta.

13. Il Collegio Alberoni di Piacenza, dal ch.mo e r.do Dottore D. Luigi Paladini, prete della Missione.

14. L'Accademia napoletana scientifico-letteraria « San Pietro in Vincoli » e l'Accademia filosofico-teologica di S. Tommaso, aggregata alla nostra Accademia, si fanno rappresentare dal ch.mo e r.mo mons. prof. Nicola Leone e dal ch.mo e r.mo mons. prof. Giovanni Saturno.

15. La pont. Accademia di religione cattolica è rappresentata dal suo segretario, il ch.mo e r.mo mons. dott. Vincenzo Bianchi Cagliesi.

16. La pont. Accademia romana dei Nuovi Lincei dal suo presidente, il ch.mo e r.do P. Giuseppe prof. Gianfranceschi S. I.

17. La « Civiltà cattolica » dal ch.mo e r.do P. Gaetani, S. I.

18. L'Unione femminile cattolica italiana chiede di partecipare alle adunanze della « settimana tomistica ».

Spiacenti, per vari e diversi motivi, di non poter mandare

rappresentanti o intervenire di persona, danno alle nostre feste accademiche la piena e cordiale adesione:

L'Accademia del B. Alberto Magno in Colonia; l'Università d'Innsbruck; l'Università di Friburgo in Svizzera, la Facoltà teologica catt. dell'Università di Strasburgo; l'Università cattolica d'Angers; la Facoltà teologica dell'Università di Varsavia; la Facoltà teologica dell'Università Carolina in Praga; l'Accademia pubblica di Braunsberg; il seminario e il collegio arcivescovile S. Caterina di Pisa; il pont. Collegio teologico e il seminario interdiocesano di Siena; il seminario regionale Campano; i superiori, i professori e gli alunni del pont. Collegio germanico-ungarico in S. Pastore (Gallicano del Lazio).

Il ch.mo e r.mo mons. prof. Emmanuele Zorzoli, vicario generale di Vigevano, socio della nostra Accademia per l'Italia; il ch.mo e r.mo mons. prof. Andrea Cappellazzi, socio per l'Italia; il ch.mo e r.mo mons. prof. Gennaro Perrella, socio per l'Italia; il ch.mo e r.mo mons. prof. Giuseppe Ballerini, prefetto degli studii nel seminario di Pavia; il ch.mo e r.do prof. Giovanni Battista Sciolla, S. I., socio per l'Italia; il ch.mo e r.do P. prof. Andrea de la Barre, S. I., prof. onorario dell'Istituto cattolico di Parigi, socio per l'Estero; il ch.mo e r.mo P. M. prof. Tommasò Pègues, O. P., socio per l'Estero; il ch.mo e r.mo mons. prof. L. Ad. Paquet, Decano della Facoltà Teologica dell'Università Laval (Canada), socio della nostra Accademia per l'Estero.

SAINT THOMAS ET SA PHILOSOPHIE

À L'ÉPOQUE ACTUELLE ⁽¹⁾

L'encyclique *Studiorum ducem* est venue récemment s'ajouter aux innombrables documents du Saint-Siège, qui recommandent S. Thomas comme le maître par excellence de l'enseignement théologique, et lui assignent dans nos écoles, celles surtout où se forment les futurs pasteurs et conducteurs du peuple chrétien, une place qui n'a été donnée à aucun autre, une place entièrement à part. Six siècles et demi se sont écoulés depuis la mort du Docteur angélique, six exactement depuis sa canonisation, et bien loin que la recommandation de l'Eglise soit allée avec le temps en s'alanguissant, elle s'est faite au contraire, et notamment de nos jours, de plus en plus instante, elle se fait actuellement plus pressante que jamais. Qui de nous n'a présents à la mémoire les actes des trois derniers papes ? Il serait infini, et du reste superflu, d'en faire ici le relevé par le menu ; je ne puis du moins m'empêcher de rappeler brièvement les plus marquants.

C'est d'abord Léon XIII qui, à peine monté sur le siège de saint Pierre, lançait la fameuse encyclique *Aeterni Patris*, sur la *restauration de la philosophie chrétienne selon la doctrine de S. Thomas*, et personne, je pense, ne me taxera ici d'exagération, si je dis que cette restauration devait devenir la constante, la persévérante, j'allais même ajouter, la principale préoccupation de son long pontificat.

Après Léon XIII, c'est Pie X, qui dans l'encyclique plus fameuse encore *Pascendi Dnici gregis*, venant aux mesures à prendre pour parer au très grave péril de la foi créé par l'hérésie moderniste, mettait en toute première ligne ce qui concerne les études, au sujet desquelles il statuait ce qui suit :

« Premièrement, nous voulons et ordonnons que la philosophie

(1) Oratio habita in primo Conventu publico, die 17 Novembris, ab E.mo Card. LUDOVICO BILLOT, e Cons. Moder. Academiae Rom. S. Thomae,

scolastique soit mise à la base des sciences sacrées, et, ce qui est capital, *quod rei caput est*, la philosophie scolastique que nous entendons prescrire, c'est surtout celle que nous a léguée le docteur angélique. Nous déclarons donc que tout ce qui a été édicté à ce sujet par Notre prédécesseur reste pleinement en vigueur, et, en tant que de besoin, Nous l'édictons à nouveau et le confirmons, et ordonnons qu'il soit par tous rigoureusement observé. Que dans les Séminaires où on aurait pu le mettre en oubli, les évêques en imposent et en exigent l'observance, et qu'il soit entendu que la même prescription s'adresse aussi aux supérieurs des instituts religieux. Quant aux professeurs, Nous les avertissons que s'écarter de S. Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave. Enfin, ce fondement de la philosophie ainsi posé, que l'on élève solidement l'édifice théologique ».

En vérité, Messieurs, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, force sera d'avouer qu'il eût été difficile de parler plus catégoriquement, pour se faire entendre, même des plus prévenus. Pourtant, ce n'est pas tout encore. Voici maintenant Benoît XV, à qui était réservé l'honneur de mener à terme la grande œuvre conçue et commencée par Pie X ; Benoît XV qui dans le Code, le Code enfin achevé et par lui promulgué, élevait les prescriptions de ses deux prédécesseurs au rang d'une loi positive, d'une loi proprement et strictement dite, d'une loi fixe et inviolable de l'Eglise universelle. Nous savons tous par cœur, n'est-ce pas, Messieurs, le canon 1366^{me} où il est expressément édicté : « *Philosophiae naturalis ac theologiae studia, et alumnorum in his disciplinis institutionem, professores omnino pertractent ad Angelici doctoris rationem, doctrinam, et principia, eaque sancte teneant* ».

Et après tout cela, il ne restait plus qu'à tirer l'échelle, car, en vérité, il ne se pouvait rien ajouter de plus fort. C'est pourquoi, dans l'encyclique consacrée au centenaire que nous célébrons en ce moment, N. S. P. Pie XI, aujourd'hui glorieusement régnant, n'a-t-il eu, en ce qui touche les études, qu'à se référer aux dispositions antérieures, pour en presser l'exécution : « *Nos autem, dit-il en terminant, quae et decessores nostri, in primisque Leo XIII et Pius X decreverunt, et Nosmet ipsi (juris canonici statuta confirmantes) anno superiore mandavimus, ea omnia volumus sedulo attendant, inviolateque servent,*

ii praesertim quicumque in clericorum scholis, majorum disciplinarum magisteria obtinent».

C'est donc ainsi, Messieurs, qu'au début du vingtième siècle, S. Thomas avec sa philosophie est maintenu, et non seulement maintenu, mais confirmé et reconfirmé de toutes manières, par la suprême autorité de l'Eglise, dans l'office, si je pouvais ainsi parler, de grand maître des hautes études religieuses, et donné comme tel, imposé même à toute la jeunesse cléricale, avec une insistance dont il n'y pas d'exemples dans les âges précédents. Voilà le fait, un fait facile à constater, et que nul ne pourra nier. Mais voilà aussi ce qui ne va pas, aux yeux de beaucoup, sans difficultés. Au vingtième siècle, aux jours que nous vivons ! Quel anachronisme, et quelle incroyable confusion des temps ! Certes, nous avons tous assez entendu ressasser l'objection, avec ses raisons et ses considérants, pour que je puisse me croire dispensé d'en entreprendre ici la fastidieuse répétition. Elles ne sont pas bien loin de nous, ces années où l'on n'entendait plus parler que de l'âme moderne, de sa mentalité supérieure, du large fossé que le progrès a creusé entre elle et le passé du moyen âge ; de l'impérieuse nécessité qui s'imposait dès lors, sous peine des plus graves déchets pour l'Eglise, de réformer l'enseignement de nos écoles, de nos séminaires, de nos grands instituts catholiques, non pas précisément selon la méthode, la doctrine et la philosophie de S. Thomas, grand Dieu ! (toutes choses tellement surannées et si parfaitement périmées), mais bien selon les méthodes modernes, d'après la manière moderne d'envisager et de traiter les questions, en vue de l'apologétique moderne, par dessus tout, en préparation à la réfutation des erreurs modernes, de ces erreurs qui ont cours dans le monde au milieu duquel nous vivons, etc. etc. etc.

Tout cela s'entendait couramment, il y a quelques années, et de la bouche, je ne dis pas de ceux du dehors, comme il était naturel et qu'il fallait bien s'y attendre, mais même de beaucoup de la maison, qui ne s'en disaient pas moins les meilleurs catholiques du monde, aveuglés qu'ils étaient par l'évidence fulgurante de la justesse de leurs vues, j'entends l'évidence que du moins ils croyaient avoir.

Et quand on venait à leur objecter, à ces catholiques, je ne dirai pas modernistes, mais modernisants, qu'à les entendre, il ne restait plus qu'à conclure, que donc les dons d'intelli-

gence et de conseil avaient décidément déserté l'Eglise, pour la laisser, en chose si grave, s'engager à fond dans une voie si contraire aux intérêts les plus vitaux de la religion, il n'est pas de subterfuges auxquels ils n'eussent recours pour se tirer de la conséquence.

N'en avons-nous pas entendu qui allaient jusqu'à dire qu'après tout, puisqu'il fallait absolument leur trouver, à ces directions, un sens raisonnable, hé bien, bonnement, elles ne pouvaient signifier qu'une chose, une chose qu'en logique mineure ou appellerait analogie de proportionnalité, à savoir : Que nous devons être pour notre temps ce que S. Thomas a été pour le sien, ni plus ni moins ; penser et parler pour notre époque, comme lui a pensé et parlé pour la sienne, à la bonne heure ! et que, comme il a réfuté Averroès, mais oui, Averroès, Avempace, et autres philosophes arabes presque contemporains, ainsi nous, à son exemple, et nous inspirant de son esprit, nous devons nous former à combattre et à réfuter nos adversaires vivants (vivants, entendons bien), au lieu de nous acharner contre des fantômes d'ennemis morts et enterrés depuis des siècles, de faire éternellement figure de revenants d'un autre âge, et de nous entêter à parler une langue que décidément l'âme moderne ne comprend plus.

Telles sont en abrégé les raisons, les idées que l'on faisait, et que l'on fait encore valoir contre les récentes directions de l'Eglise en matière de haut enseignement religieux. Et comme d'ailleurs ces raisons, si banales et si rebattues qu'elles soient, ne laissent pas que d'avoir toujours la propriété de jeter beaucoup de poudre aux yeux, surtout des jeunes, il ne sera pas hors de propos dans cette conférence préliminaire de nous y arrêter quelques instants (et c'est à la jeunesse ici présente, que je m'adresse principalement), pour les examiner d'un peu plus près, les réduire à leur juste valeur, nous former un jugement éclairé sur ce qu'il en faut penser, et tirer quelques conclusions sur la voie que nous avons à suivre.

I

Hé bien, Messieurs, pour commencer par dire tout de suite ce qui me vient tout d'abord à l'esprit, il me semble que ces raisons de nos honorables modernisants sont déjà en train de se *démmoderniser* considérablement, et de devenir, s'il m'était permis

d'employer une comparaison aussi triviale, mais qui du moins aura l'avantage d'être en parfaite harmonie avec leur façon à eux d'envisager les doctrines, presque aussi démodées que ces immenses chapeaux que portaient les dames, aux environs, vous vous en souvenez, de 1911. En sorte que, à l'égard de ceux qui reprochent à l'Eglise de ne plus savoir, dans les directions qu'elle donne, reconnaître les signes des temps (*signa temporum*, comme il est dit dans l'évangile), et de ne plus entendre sonner les heures, la réponse *ad hominem* (c'est une réponse *ad hominem* par laquelle nous commençons) est toute trouvée, elle est toute prête : Mais c'est vous, Messieurs, qui n'êtes plus à l'heure ; c'est vous, vous-mêmes qui retardez. En effet, de toute part on signale comme un esprit nouveau qui s'éveille, un mouvement de retour très prononcé vers ces idées soi-disant vieilles, et gisantes sans espoir de résurrection, dans les obscures et profondes oubliettes du passé.

Et ce qui est particulièrement digne de considération, c'est que la principale cause de ce mouvement de retour, après la grâce de Dieu toujours sous-entendue, c'est précisément le dégoût qu'ont fini par inspirer ces philosophies modernes, filles de la libre pensée (kantienne, hégélienne, nietzschéenne, et leurs pareilles), qu'on nous donnait tout-à-l'heure comme étant si fort dans la note des temps actuels ; ces philosophies de néant et de mort, dont la conclusion finale, le dernier, le tout dernier mot, enfin prononcé, est l'*agnosticisme*, c'est-à-dire, la profession ouverte de l'impossibilité absolue pour l'intelligence humaine de jamais parvenir, par quelque voie que ce soit, à la connaissance de la vérité.

Etrange et étonnant changement de front, sur quoi, avant d'aller plus loin, je me permettrai d'attirer votre attention ! Les premiers hérétiques, en raison de la science transcendante qu'ils se vantaient de posséder, s'étaient approprié le nom de *gnostiques*, du grec *γνῶσις* qui signifie science, comme chacun sait, et *γνώστης* qui signifie savant. Et ce nom avec son attribution est passé à l'histoire. Encore aujourd'hui, la *Gnose* se dit de l'ensemble des hérésies qu'eurent à combattre les premiers Pères de l'Eglise. Encore aujourd'hui, le nom de *Gnostiques* sert à désigner ces foisons de sectes qui pullulèrent dès le temps des Apôtres, pendant toute la durée du premier et du second siècle. Que si, dans les siècles suivants, ce nom générique de *gnostiques* cessa d'être donné aux

hérésies nouvelles, ce fut pour la raison très simple qu'il devint nécessaire de les distinguer les unes des autres par des noms particuliers, mais ce n'était certes pas qu'elles se relâchassent le moins du monde des prétentions de leurs aînées à une science, ou gnose, supérieure.

Que l'on repasse en son esprit la longue histoire des sectes postérieures au second siècle, depuis le manichéisme né au troisième, jusqu'à la franc-maçonnerie de nos temps modernes, on verra que, *gnostiques*, elles l'étaient toutes sans exception, sinon de nom, du moins de prétention et de vantardise. Ce fruit défendu pendant à l'arbre de la science du bien et du mal, cette gnose occulte promise par le serpent à notre mère Eve restait toujours pour l'hérésie le grand moyen de séduction. Et c'est ce qui faisait dire à S. Augustin dans ses livres contre Fauste : « *Numquid est haeresis quae non in omnem veritatem se pollicetur inducere?* » Y a-t-il une hérésie qui ne promette d'amener ses fidèles à une lumière mystérieuse cachée aux profanes, et de posséder l'Esprit qui met sur la voie, sur le chemin de toute vérité ? » Et encore : « C'est le propre de tous les hérétiques de prétendre rendre raison des choses les plus obscures, et leur grand cheval de bataille contre l'Eglise catholique, c'est qu'elle impose à ceux qui viennent à elle le joug de la foi, tandis qu'ils peuvent se glorifier, eux, d'ouvrir à leurs catéchumènes les sources du savoir » (C. Faust. l. 32, c. 17). Ainsi parlait S. Augustin, entendait marquer par là le commun caractère, la commune note de tout ce qui s'insurge contre la *columna veritatis, quae est Ecclesia Dei vivi*. Oui sans doute. Seulement, voici.

Quand S. Augustin écrivait ces choses, il n'avait pu étendre son regard jusqu'à notre époque, ni deviner ce qui devait y arriver. Car, ô ironie du sort ! ou plutôt, équitable arrêt de ce qu'ils appellent la justice immanente ! Il était réservé à notre époque de voir les successeurs de cette longue suite de prometteurs d'omniscience renoncer tout à coup à l'orgueilleuse prétention de leurs devanciers, et cela, qui l'eût pu croire ? pour passer ni plus ni moins, tout juste, tout juste, à l'extrême de l'extrême opposé ; et voici les *gnostiques* d'autrefois devenus les *agnostiques* d'aujourd'hui. Voici, à l'heure qu'il est, les plus autorisés représentants de la pensée moderne ès sciences philosophiques, conscients sans doute de la fameuse banqueroute dont on a tant parlé, il y a quelques années, se présentant sous ce nom d'*agnostiques*, qu'ils

se donnent eux-mêmes, par lequel ils se définissent eux-mêmes, dont ils se parent eux-mêmes ! Et qu'est-ce à dire, *agnostiques*, Messieurs ? Il se le faut bien mettre dans l'esprit, pour mesurer toute la profondeur et l'étendue du mal, dont l'excès devait provoquer la réaction dont nous parlions plus haut.

Agnostiques, littéralement, étymologiquement, ce serait la même chose que non-gnostiques, ou non-savants. Dans l'espèce, ce seront désormais ces philosophes nourris à l'école de Kant, de Hegel, de Fichte, de Nietzsche, et autres princes des philosophies modernes, qui finalement en sont arrivés à faire profession de croire et d'enseigner : Que du fond et de la substance des choses, personne au monde ne peut absolument rien savoir, ni pour ni contre. Que la raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire, des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni le droit ni la faculté d'en franchir les limites. Qu'elle est radicalement incapable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence. Qu'au delà de ce qui apparaît, c'est non seulement l'inconnu, mais l'inconnaissable, c'est la nuit noire dont aucune dose de lumière diffuse ne viendra jamais tempérer l'obscurité, et que l'*intellectualisme* (comme ils disent), avec ses prétentions de traverser les phénomènes pour arriver jusqu'aux essences, et surtout aux causes des choses, est un système depuis longtemps périmé, qui fait sourire de pitié.

L'agnosticisme enfin, c'est tout ce que l'encyclique *Pascendi* nous a détaillé de l'hérésie moderniste, éclosion des philosophies modernes comme le [poussin] éclot de l'œuf et la fleur du bourgeon. Vous vous en souvenez. L'encyclique nous la montrait faisant le bilan du bagage philosophique et religieux de l'humanité. Le principe fondamental, base de tout le reste, c'est qu'il n'y a aucune communication possible entre nous et les réalités de l'au delà : Ni par la voie de la raison, inexorablement emprisonnée, ainsi qu'il vient d'être dit, dans le cercle des phénomènes. Ni non plus, et par une conséquence nécessaire, par la voie de la révélation, puisqu'il est impossible que ce Dieu, dont nul ne peut savoir s'il existe ou s'il n'existe pas, nous ait jamais parlé de manière à nous faire connaître que c'est lui qui nous parlait. Donc, il ne peut y avoir de révélation venue du dehors. Et ce qu'on a coutume d'appeler révélation, n'est que l'appari-

tion d'un sentiment sorti du fond de la subconscience, né du vague besoin de l'infini qui nous tourmente, et provoqué par la présence du mystérieux inconnu qui se cache derrière le monde phénoménal : sentiment complètement aveugle du reste, qui n'en est pas moins tout le fond de la religion, et sous la poussée duquel se sont élaborés par immanence et expansion vitale, en fonction des contingences et des événements de l'histoire, tous les dogmes inscrits dans le Credo. Ces dogmes, par conséquent, n'ont aucune espèce de valeur objective, aucune absolument, si ce n'est peut-être pour ceux qui se mettent dans les conditions voulues pour avoir de leur objectivité, comme dans un rêve, je ne sais quelle impression expérimentale propre aux seuls croyants. Au demeurant, dans la réalité, ce ne sont, ce ne peuvent être que des idées, des idées sans objet en dehors de l'esprit qui les conçoit, pures créations de la foi cherchant à s'alimenter elle-même.

Que si donc l'histoire nous parle d'un Christ paru dans le monde, voici bientôt deux mille ans, il va sans dire qu'il faut bien distinguer deux Christs, oui, deux ! le réel et le mystique, celui de l'histoire et celui de la foi. Le Christ de l'histoire d'abord, qui est né vers le commencement de notre ère, qui a prêché en Judée, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, et qui finit avec la pierre que Joseph d'Arimathie a roulée à l'entrée de son tombeau. Et puis, il y a le Christ de la foi, le Christ-esprit, le Christ mystique, qui commence juste où finit l'autre. Car, après que le Christ historique eut disparu, son esprit lui survécut dans la communauté des disciples, et c'est sous la poussée de cet esprit du Christ, en force de la puissante initiation donnée par le Christ, et au mieux des événements qui suivirent la mort du Christ, que l'âme de la communauté chrétienne allait élaborer, comme un ver à soie son cocon, tout ce que nous savons des dogmes du christianisme, depuis le premier jusqu'au dernier. Encore une fois, les objets de ces dogmes ne sont plus de l'ordre des réalités, mais des idées, et, devant leur origine à un pur travail de la conscience, ce n'est aussi que dans cette conscience qu'ils existent et qu'ils vivent, pour y subir toutes les modifications que comporte une évolution dont il est impossible de prévoir et d'assigner le terme.

Tel est, Messieurs, l'incommensurable abîme de nihilisme où ont insensiblement conduit les philosophies régnantes

depuis Kant et Hégel : abîme béant, où tout vient s'engouffrer, toute certitude, toute science, toute foi, toute espérance, toute religion, toute aspiration supérieure, tout idéal. Il ne reste plus, comme objet réel de nos connaissances dans l'ordre philosophique et religieux, que des phénomènes, et ce qu'on pourrait appeler les tours de gymnastique ou d'acrobatie exécutés au cours des âges par la pauvre raison humaine tournant sur elle-même, et se repaissant des chimères qu'elle s'est créées.

Mais enfin, décidément c'en était trop. *Est modus in rebus*, disait le poète, *sunt certi denique fines*. On finit par être las de ces théories de somnambules, excédé de tant de vains systèmes où l'on est balancé du matérialisme le plus abject à l'idéalisme le plus outré, pour aboutir au nihilisme absolu que nous venons de voir. Et de là, de cette lassitude, de ce dégoût, allait naître une réaction qui déjà, grâce à Dieu, est commencée sur une assez vaste échelle. C'est la réaction que constate notre S. P. Pie XI dans le Motu proprio *Orbem catholicum*, faisant suite dans les Acta S. S. à l'encyclique *Studiorum ducem*, et en date, comme elle, du 29 Juin dernier, où il est dit : « *Increbrescente late reditu sitientium animarum ad inexhaustos fontes veritatis et gratiae, i. e. aquae salientis in vitam aeternam* : Maintenant que s'accentue partout le mouvement de retour des âmes assoiffées aux inépuisables sources de vérité et de grâce, c'est à dire, aux sources de l'eau qui jaillit jusqu'à la vie éternelle ».

Oui, Messieurs, encore une fois, nous assistons en ce moment à un mouvement de retour très prononcé vers tout ce que la légèreté jointe à l'impiété du XVIII^e et du XIX^e siècle avait traîné aux gémonies et accablé de ses mépris. Et le mouvement gagne de proche en proche, il se propage jusque dans les milieux qui semblaient devoir y être le plus réfractaires. Ce n'est plus seulement la jeunesse d'Eglise, la jeunesse du sanctuaire qui revient à Saint Thomas et à tout ce qu'il représente, mais dans le monde laïque lui-même, dans les Universités d'Etat, dans les grandes écoles, monte une génération assoiffée de la vérité vraie, de la vérité résistante et solide, avide des doctrines de la Somme théologique, une génération d'élite, auprès de laquelle l'ancienne métaphysique reprend faveur.

Je me souviens d'avoir lu dans le Port-Royal de Sainte-Beuve, que le monde semble aller par de certains trains et de grands courants d'idées, et qu'un de ces trains, une de ces vagues,

subsiste jusqu'à ce que viennent quelques individus rebelles qui, d'accord avec bien des instincts secrets, donnent puissamment du coude à ce qui traîne, et installent autre chose à la place. Hé bien, une de ces phases, celle de l'engouement pour les philosophies modernes, semble expirer en ce moment. De vigoureux esprits du monde universitaire, dont je suis heureux de saluer ici, parmi ceux qui nous ont fait l'honneur de répondre à l'invitation de notre académie, d'illustres représentants, ont donné le coup de coude, et le branle est donné. Ce qui soit dit pour répondre du tac au tac à qui nous parle de l'âme moderne et de ses prétendues exigences, et en même temps, pour rassurer les pusillanimes que retiendrait la crainte de se voir condamnés, en suivant les directions de l'Eglise, à vivre isolés au milieu de leurs contemporains, comme des ombres revenues des pays d'outre tombe, ou encore, selon la formule consacrée, comme des émigrés à l'intérieur.

II

Mais maintenant, Messieurs, *paulo majora canamus*. Jusqu'ici j'ai essayé de vous dire ce qu'il faut penser des raisons de nos modernisants, en les suivant sur leur propre terrain, en se mettant à leur propre point de vue, qui n'est après tout que celui de l'opportunisme, c'est-à-dire, de cette politique qui a pour règle de se plier à toutes les variations des circonstances et de s'adapter selon les temps à l'opinion du jour. Mais ce point de vue serait-il peut-être le vrai, dans la question qui nous occupe? Vous m'avez déjà répondu, n'est-ce pas. Car nous comprenons tous, que là où il s'agit de la vérité à servir, et de cela seulement, il n'importe que les doctrines et les méthodes soient modernes ou anciennes, qu'elles portent tel ou tel nom d'auteur, qu'elles soient ou ne soient pas à la mode et au goût du temps qui court, qu'elles aient ou qu'elles n'aient pas conservé ou retrouvé la faveur de l'opinion. Et pour mon compte, je suis entièrement de l'avis du très éminent professeur parisien que nous aurons le très grand plaisir d'entendre dans la conférence d'après-demain, si je ne me trompe, qui disait dernièrement : *On nous reproche de retourner au moyen âge, parce que nous prenons pour guides Aristote et S. Thomas d'Aquin. Mais cette objection suffit à classer celui qui l'émet au nombre des personnes encore incapables*

à philosopher. Elle procède d'une confusion entre l'art du philosophe et celui du tailleur. En effet, elle met les doctrines sur le même rang que ce qui est dans l'industrie du vêtement ; elle leur applique, aux doctrines, les conditions que l'on exige à bon droit, en fait de hauts-de-chausses, de houppelandes, de redingotes et de paletots.

Certes, le tailleur qui prétendrait nous habiller comme on l'était au moyen âge, ou même au siècle de Louis XIV, et nous confectionnerait des pourpoints à nous faire montrer au doigt dans la rue, et amener après nous tous les gamins qui y prennent leurs ébats, ce tailleur-là manquerait évidemment aux plus essentiels devoirs de son métier et de sa charge. Car la façon des habits varie avec les temps, et doit se régler d'après la coutume et l'usage : oui assurément, va pour les habits, mais, juste Ciel ! qu'on n'en dise pas autant des doctrines. La vérité philosophique est au-dessus du temps, au-dessus des fluctuations de la mode, au-dessus des caprices de la vogue, au-dessus de tant d'autres choses de même ordre, dont ce n'est pas le lieu de parler ici. Et si une philosophie est conforme à ce qui est (*et il n'y en a qu'une*), elle n'est ni du moyen âge ni des temps modernes, ni de Caius, ni de Titius, ni de Sempronius ; elle est de toujours, elle est à tous, au moins de droit ; ce qui fait que, se déterminer dans le choix des doctrines par des raisons d'opportunisme, serait ni plus ni moins, *selon la formule lapidaire citée plus haut*, confondre l'art du philosophe avec celui du tailleur, et se classer par là même au nombre des personnes encore inaptes à philosopher. C'est pourquoi aussi tout ce que nous avons dit précédemment de la faveur qui commence à revenir, en notre vingtième siècle, à S. Thomas et à sa philosophie, pourra bien nous servir de stimulant et d'encouragement, oui sans doute, mais ne saurait être en aucun cas, pas plus pour nous que pour l'Eglise dans les directions qu'elle nous donne, une raison déterminante.

Mettons-nous donc maintenant au *vrai* point de vue de la question, lequel ne peut être ailleurs que dans ce qui fait le but essentiel de vos études, Messieurs, *pendant vos années de formation*. Et ce but de vos études, que tous les modernisants, de quelque couleur qu'ils soient, semblent oublier ou méconnaître absolument, et dont la méconnaissance constitue le vice rédhibitoire, le vice radical de leur *ratio studiorum*, quel est-il donc ? Il ne sera ertes pas difficile de le bien déterminer.

Evidemment, c'est celui que s'est toujours proposé l'Eglise dans l'éducation du prêtre, mais qui maintenant, est de sa part l'objet d'une sollicitude redoublée, parceque jamais il ne fut plus nécessaire à atteindre, jamais plus menacé aussi, en raison des temps si périlleux que nous traversons, si fournis d'armes de combat de tous genres contre la foi, tellement inondés enfin de ces doctrines dont S. Paul disait aux Colossiens : « *Videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, et non secundum Christum.* Prenez garde que personne ne vous séduise (ou, selon la force de l'original que la Vulgate n'a pas rendue), ne vous prenne, ne vous emporte comme une proie, ὁ *εὐλαγωγῶν*, par la fausse philosophie, et par des enseignements trompeurs, selon une tradition tout humaine, et non selon le Christ ». Et combien de jeunes prêtres hélas ! qui, en ces derniers temps, se sont laissé ainsi prendre comme une proie, je n'oserais dire, jusqu'à en perdre la foi, mais tout au moins jusqu'à y mêler tant et tant de faux principes qui l'atteignent gravement dans sa pureté et sa sincérité ! Et si le prêtre se laisse ainsi entamer, qu'advient-il des autres ? C'est le très grave péril des temps actuels. C'est la raison du souci croissant de l'Eglise.

Il nous faut donc plus que jamais des prêtres qui soient, *cux les premiers*, fondés et inébranlablement affermis dans la vérité intégrale ; défendus comme dans une forteresse bien gardée, *in civitate munita*, contre les assauts du libéralisme contemporain, par la connaissance rationnelle, raisonnée, approfondie de nos dogmes et de l'admirable synthèse de la doctrine catholique.

Il nous faut une élite de prêtres qui sachent vraiment leur religion, qui aient l'intelligence de nos mystères, qui en tiennent le véritable sens, la vraie explication, l'exacte compréhension : oui, la compréhension qui va jusqu'à cette limite, où tout en comprenant qu'on ne comprend plus, on comprend en même temps que c'est à cause de la transcendance d'un objet soustrait à notre vue, et non pour une rupture avec les principes évidents de la raison.

Or, cette connaissance, cette pénétration, cette explication rationnelle, satisfaisante, reposante, des vérités de la foi, où la chercherez-vous, Messieurs, où la pourrez-vous trouver pendant les précieuses années de votre formation, ces années qui, selon le

cours ordinaire des choses, doivent décider de l'orientation ou mentalité de votre vie entière ? Une chose avant tout doit être mise ici, ce me semble, hors de toute contestation : c'est que ce n'est certainement dans rien de ce que comporte le *ratio studiorum* issu du modernisme. Non, ce ne sera pas dans la critique ou réfutation des systèmes modernes, dont, en toute hypothèse, même la plus invraisemblablement favorable, le résultat serait toujours purement négatif ; pour ne rien dire encore du cas de beaucoup le plus fréquent, où l'esprit de l'étudiant non encore formé se fausse et s'empoisse au contact de ces théories que l'on pourrait comparer aux boulettes de poix et de graisse que le prophète Daniel faisait bouillir pour les servir au dragon, qui en creva.

Ce ne sera pas non plus dans le décousu et le flou de la théologie positive, je dis purement et exclusivement positive, où l'étudiant se perd dans une forêt de textes souvent obscurs, plus souvent encore sans connexion les uns avec les autres, et presque toujours inaptes à l'introduire dans le *quid et quomodo sit* de l'objet en question.

Où alors, je le répète, se trouvera-t-elle, cette précieuse fleur de la foi qui, après l'avoir cherchée, a trouvé l'intelligence, *fides quaerens et inveniens intellectum* ? Ici je me sens quelque peu embarrassé pour répondre. Car, si je disais, moi, que c'est dans une théologie ayant pris comme servante la philosophie de S. Thomas, en d'autres termes, dans une théologie à base de philosophie thomiste (j'entends de la philosophie des 24 propositions), alors surtout qu'il s'agit d'une doctrine révélée, et toute de tradition divine : combien qui, loin de m'en croire, seraient plutôt disposés à rire de mon ingénuité, pour ne rien dire de plus, sinon même à me lapider comme hérétique, et hérétique relaps et incorrigible ! C'est pourquoi j'éprouve le besoin de me mettre tout d'abord à couvert, sous l'égide d'une autorité au-dessus, non seulement de toute exception, mais encore de toute discussion possible.

Notre S. P. Pie XI, dans la lettre apostolique *Officiorum omnium* du 1^{er} août de l'année dernière, à S. E. le Cardinal Préfet de la S. C. des Séminaires et Universités, disait entre autres choses : « Ce qui donne à la théologie le caractère d'une véritable science, et fait, comme l'a si bien dit Notre très regretté prédécesseur Benoit XV, qu'on y trouve, avec l'explication aussi pleine que le comporte la condition de la raison humaine, la défense victorieuse de la vérité révélée, c'est la philosophie scolastique mise à

l'usage de cette même théologie, sous le magistère et la conduite de S. Thomas d'Aquin, *duce et magistro Aquinate* ».

Et quand je me suis servi plus haut de cette expression, *une théologie à base de philosophie*, de la philosophie de S. Thomas dans ses *majora pronuntiata*, qui sont les 24 propositions formulées en la réponse bien connue de la S. C. des Études, je n'ai fait après tout, que traduire presque de mot à mot ce qui est prescrit dans l'encyclique *Pascendi* : « *Mandamus... ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur... ea præcipue (philosophia) quæ a S. Thoma Aquinate est tradita* ».

Mais voici que j'entends déjà d'ici les exclamations des modernisants, scandalisés ; je les vois se voilant la face ! Quoi donc ? vous dites : une théologie à base de philosophie ? Fût-elle, cette philosophie, de S. Thomas qui l'a tirée d'Aristote ? D'Aristote, grand Dieu ! promu maintenant au rang de Père de l'Eglise ? Mais c'est horrible, c'est le monde renversé, c'est la parole de Dieu accommodée, ajustée, et pour autant, sacrilègement déformée à la mesure de la raison humaine ! C'est, ni plus ni moins, le rationalisme rentrant triomphant par une porte de derrière ! Et que faudrait-il de plus pour justifier ce qu'écrivait jadis Jansénius à Saint-Cyran : « Je tiens fermement qu'après les hérétiques, il n'y a gens au monde qui aient plus corrompu la théologie que ces clabaudeurs de l'Ecole que vous connaissez... Ce sont eux, ce sont les premiers scolastiques, et S. Thomas lui-même, qui ont ravagé la vraie théologie ».

Et voilà ce qu'on nous jette à la face, voilà le sacrilège qu'on ne cesse de nous imputer, et voilà aussi ce qui, étant toujours si mal compris de beaucoup, demande à être mis au point. C'est pourquoi, avec votre permission, Messeigneurs et Messieurs, je terminerai cette conférence, peut-être déjà bien longue, par quelques brèves observations sur la véritable fonction de la philosophie dans le domaine de la théologie, sur la légitimité de son usage, bien plus, sur son absolue nécessité, et je le ferai en partant d'un principe que nul ne pourra contester.

III

Ce principe simple, clair, évident et à la portée de tous, c'est que les vérités de la foi nous ont été révélées par Dieu, dans l'idiôme, et ; si je pouvais ainsi parler, dans le dialecte de nos concepts humains. Car, notons-le bien, la révélation ne nous a

pas apporté de nouvelles espèces intelligibles, elle ne nous a pas élevés non plus à un mode de concevoir supérieur à celui que nous tenons de la nature, en l'état actuel d'union de notre âme avec le corps. Ce qui fait que tout le matériel de la doctrine révélée, oui, tout le matériel, entendons bien, se trouve dans les communes notions, les communes idées, les communs concepts que nous avons acquis, ou acquérons par l'exercice normal de nos facultés naturelles.

Et, pour le dire en passant, et comme entre parenthèse, c'est là précisément où les modernistes ont terriblement achoppé. C'est dans cette constatation, si facile à faire, qu'ils croient triompher, en en tirant la conséquence, claire selon eux, que les dogmes proposés par l'Eglise comme révélés de Dieu ne sont donc nullement des vérités tombées du ciel, mais tout bonnement des conceptions sorties du fond de la conscience ou subconscience humaine, et modifiées au cours des âges selon les communes lois de l'évolution, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Faibles logiciens, plus faibles dialecticiens encore, qui ne voient pas que les idées ou concepts, pris isolément, sont aux doctrines ce que les lettres de l'alphabet sont aux mots et les mots aux discours, et que les mêmes concepts, les mêmes mots, les mêmes absolument, entrent dans les doctrines les plus opposées entre elles par le sens et par l'origine, comme les mêmes lettres de l'alphabet dans les mots les plus divers de signification et d'étymologie !

C'est que les doctrines ne résident pas dans les éléments du discours pris séparément, mais bien dans la composition qui les unit et l'agencement qui les forme en propositions : de telle sorte que, tirés de notre fond pourront être les concepts, les notions, les mots, les termes, et en même temps venues du ciel, c'est-à-dire de la révélation divine, les doctrines formées de ces concepts, signifiées par ces mots, exprimées par ces termes et ces façons de dire. Et ainsi en est-il des dogmes de notre foi, qui sont vraiment de Dieu révélateur quant au formel des énoncés, quoique le matériel ait dû être nécessairement pris du capital d'idées et de mots que nous fournit la simple nature, et qui sont dans notre commun usage.

Voilà donc le principe, comme je le disais plus haut, simple, clair, obvie, d'où va ressortir cette conclusion que l'emploi de la philosophie naturelle est non seulement légitime, mais encore

absolument nécessaire pour la pleine intelligence, la pleine explication (*quantum per humanam rationem licet*), et par là même aussi, pour la défense victorieuse des dogmes révélés.

En effet, du moment que Dieu s'est servi de nos concepts, de nos notions, de nos termes, de notre langage enfin, pour nous dire *quelque chose* de ses mystères, il en résulte que tout ce qui servira à une exacte analyse de ces mêmes concepts servira aussi, et dans la même mesure, à l'intelligence de la révélation. C'est ainsi que sert à l'explication d'un auteur le vocabulaire, le lexique, le dictionnaire où se trouve clairement, distinctement, exactement exposé le sens des termes employés par lui.

Si donc il appartient à la *philosophie* de classer, de définir, d'analyser, de préciser, d'expliquer nos concepts naturels, qui, encore une fois, sont les termes mêmes employés par Dieu en sa révélation, il s'ensuit que l'usage de la philosophie sera, proportion gardée, pour le théologien, ce que l'usage du dictionnaire est pour l'exégète, ni plus ni moins.

Et de même qu'on ne dira jamais que l'exégète accommode la doctrine de son auteur au dictionnaire, parce qu'il cherche dans le dictionnaire de quoi pénétrer le sens et la portée des termes dont s'est servi l'auteur : ainsi ne peut-on dire sans absurdité que nous accommodons la doctrine révélée à la philosophie et aux *placita* d'Aristote, parce que nous nous servons de la philosophie, même d'Aristote, pour exposer distinctement, méthodiquement, scientifiquement, les dogmes révélés de Dieu, et trouver la réponse aux difficultés que nous opposent les incroyants, ou qui se présentent, pour nous tenter nous-mêmes, à notre propre esprit.

Que pourrions-nous, par exemple, expliquer, autant qu'il est donné à la raison humaine de le faire, du premier et plus profond de nos mystères, du mystère de la Trinité, si nous n'approfondissons d'abord une notion que présentent comme constitutive des personnes divines les noms mêmes de Père, de Fils, de S. Esprit, je veux dire, la notion de *relation* ? ce que S. Augustin (un Père de l'Eglise, celui-là) appelle dans ses livres de *Trinitate* le *relativum prædicamentum*, et dans un de ses traités sur S. Jean, le prédicament *ad aliquid* ? si nous n'avons au moins quelque idée, que la seule philosophie nous pourra donner, des singularités qui distinguent le dit prédicament de toutes les catégories de l'absolu, comme sont les catégories de substance, de quantité,

de qualité, etc. ? Quelle réponse vraiment apaisante, pour nous-mêmes d'abord, trouverons-nous à la difficulté, formidable en apparence, et qui se présente d'elle-même, à la difficulté tirée du principe qui est le principe suprême du syllogisme, que deux choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles ? qu'en conséquence, si, identique à l'essence divine est le Père, identique à l'essence divine est le Fils, identique à l'essence divine est le S. Esprit, il faut nécessairement que le Père, le Fils, le S. Esprit ne soient pas trois, mais un, une seule et même personne sous trois noms différents, comme le disait Sabellius ? ou au contraire, si l'on dit qu'ils sont trois, qu'ils le soient donc, mais alors différents entre eux quant à l'essence, quant à la substance, quant à la nature, ainsi que le disait Arius. Beaucoup ont cherché, et je ne saurais dire si beaucoup ont trouvé. Ce que je sais, c'est que saint Augustin avait vu de son regard d'aigle que la première et dernière clef de la solution, aussi bien de cette difficulté que de toutes les autres qui n'en sont que des variations, ne pouvait être ailleurs que dans les singularités du *relativum praedicamentum*, ces singularités que S. Thomas a mises ensuite au plus haut point possible de précision et de clarté, mais que seule, je le répète, sa philosophie nous peut fournir.

Que pourrons-nous expliquer du mystère de l'Incarnation, si nous ne commençons par chercher dans ce même dictionnaire de la philosophie les notions, je ne dis pas vulgaires et courantes, mais scientifiques, mais approfondies, mais soigneusement fouillées et analysées, de nature, de suppôt, de personne, si étroitement dépendantes des premiers et plus hauts principes de la métaphysique générale sur la constitution de l'être ? Quoi encore du mystère du Corps de J. C., toujours un et indivis, par conséquent, nullement multiplié ni séparé de lui-même, produit *une fois* par l'opération du S. Esprit dans le sein de la B. V. Marie, puis transporté au ciel pour n'en descendre qu'au jour du jugement général, et néanmoins rendu par la transsubstantiation réellement et substantiellement présent, *en son inamissible et immuable intégrité*, sur tous les autels du monde, et sous les plus minimes dimensions des espèces sacramentelles ? Je me demande si on y aura jamais une heureuse réussite, en dehors des données très particulières que fournit sur les notions de substance, d'accident, de quantité, d'étendue, d'espace, de lieu, et autres congénères, la philosophie des 24 propositions. Et ainsi en est-il de l'explication

des autres mystères, des autres dogmes, par le moyen de la philosophie.

Et c'est précisément parce que cette explication des dogmes, dont parlait N. S. P. Pie XI à la suite de Benoît XV, dépend, en la manière que nous avons dit, de la philosophie, c'est pour cela même qu'elle n'a pu être que le résultat et le fruit de longues et laborieuses études, de très longues et très laborieuses recherches, comportant bien des tâtonnements et bien des essais infructueux; le résultat en un mot, de ce que S. Augustin a coutume d'appeler les *laboriosissimae inquisitiones* qui précèdent le stade de solution du nœud de la difficulté.

En conséquence, c'est bien à tort que les modernisants, qui ne veulent connaître que la théologie positive, nous viendront dire : La théologie, qu'est-ce que c'est ? c'est la science des vérités révélées de Dieu, et transmises jusqu'à nous par tradition, n'est-ce pas ? Donc (voilà la conclusion qu'ils prétendent tirer), donc, c'est à ceux qui furent le plus près de la source de la tradition, c'est aux plus anciens Pères, aux Pères apostoliques et à leurs successeurs des premiers siècles, c'est à eux, et non à ceux du moyen âge, qu'il faut aller, à eux qu'il faut conduire l'étudiant, pour lui donner des vérités révélées la meilleure intelligence et la plus authentique explication. — Mais non, mais non ! C'est juste le contraire. C'est précisément parcequ'il étaient si près de la source, disons mieux, précisément parcequ'ils étaient les premiers, parcequ'ils précédaient les siècles d'étude et de difficile pénétration, c'est pour cela même que vous n'y trouverez pas ce que vous cherchez. Vous y trouverez le pur et simple objet, l'objet brut de la foi, oui, mais, pour le reste, plus souvent peut-être ce qui fait difficulté que ce qui sert à l'éclaircissement. Où en serions-nous, grand Dieu, si, pour nous expliquer le mystère de la Trinité par exemple, nous n'avions que le Pasteur d'Hermas, que S. Justin, que S. Hippolyte, que Tertullien, ou que S. Irénée ! J'en appelle ici à tous ceux qui sont tant soit peu au courant de la question, et qui savent ce que signifie la fameuse difficulté des Pères anténicéens.

IV

Mais ces considérations nous entraîneraient bien loin, et il est temps de finir. Je finirai donc, comme j'ai commencé, par un hommage à S. Thomas, que l'encyclique de son 6^{ème} centenaire

proclame *studiorum ducem, obtinentem in scholis nostris magisterii principatum*. Oui, *studiorum ducem* : voilà bien la vocation que, manifestement, il avait reçue de Dieu, et dont il semble avoir eu la conscience explicite, quand il écrivait dans le prologue de sa Somme : « Parce qu'il appartient au docteur de la vérité catholique, non seulement d'instruire ceux qui sont déjà avancés dans la science, mais encore, selon le mot de l'apôtre, d'enseigner ceux qui y débutent, notre intention dans cet ouvrage est de proposer les vérités de la religion chrétienne, selon qu'il convient à l'instruction des commençants ». Ainsi, c'est pour l'instruction de ceux qui, comme vous, Messieurs, sont dans leurs années de formation (car voilà ce qu'il faut entendre par les commençants dont il parle), c'est pour vous qu'il a écrit cet immortel chef-d'oeuvre de la Somme théologique, auquel aucune autre religion que la catholique, n'a pu et ne pourra jamais se vanter d'avoir quoi que ce soit de comparable, que dis-je ? quoi que ce soit d'approchant, de si loin qu'on l'imagine : magnifique monument, *compactum et connexum per omnem juncturam*, de l'alliance de la raison avec la foi, de la foi servie par la raison, et de la raison faisant hommage à la foi, comme à sa maîtresse et sa suzeraine.

Allons donc à cet Ange de l'Ecole, et dans un temps où les ténèbres de l'erreur s'épaississent de plus en plus autour de nous, rallions-nous à son enseignement.

Il est vrai que la divine épouse de J. C. nous est présentée dans l'Ecriture comme couverte de vêtements de diverses couleurs, *circumdatus varietate*, en robes de couleurs variées, *circumamicta varietatibus*. Mais il en est de cette variété comme des brillantes couleurs du prisme, qui, décomposées de la lumière solaire, se recomposent ensuite, et se fondent de nouveau en la blanche lumière du jour. Ainsi, dis-je, en est-il de tant de saints instituts, dans lesquels se réfracte et se décompose en quelque sorte la lumière du soleil de justice qui est Jésus, pour faire que chacun d'eux brille d'un rayon qui lui est propre, selon le côté qu'il reflète du divin idéal et la fin particulière où il tend ; mais ne se réfracte et ne se décompose que pour se recomposer et se fondre en l'unité supérieure d'une même foi et d'une même communion catholique. Avec cette unité de foi, aurons-nous jamais l'unité aussi de philosophie, et par la même de théologie ? c'est le secret de Dieu. En tout cas, je crois pouvoir dire que ce ne sera qu'à la

condition que nous ne nous attachions, ni les uns ni les autres, aux commentateurs, quels qu'ils soient, plus qu'à S. Thomas lui-même, que nous allions chercher sa pensée, selon les recommandations instantes et réitérées de Léon XIII, *in ipsis fontibus*, et soumettions enfin les interprétations divergentes au contrôle des écrits originaux. Alors aussi pourra se vérifier pleinement l'augure de N. S. P. Pie XI dans l'encyclique du Centenaire : « Ut non modo angelicum, sed etiam *Communem* seu universalem Ecclesiae doctorem appellandum putemus Thomam, cujus doctrinam, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, suam Ecclesia fecerit ». Fiat, fiat !

Card. L. BILLOT.

SAN TOMMASO

E LA FILOSOFIA DI ARISTOTELE (1)

Sono secoli che nel mondo risuona l'elogio di S. Tommaso d'Aquino; si elogia l'origine illustre del pronipote di Federico Barbarossa, del cugino di Enrico VI, del discendente per madre dai principi normanni; si elogia il gesto eroico del giovane patrizio che disprezza le ricchezze ed il fasto mondano e si chiude nel chiostro; si elogia il figlio di S. Domenico che, per la via dei voti religiosi e delle più sublimi virtù, tocca le vette della santità; si elogia il maestro che a Colonia, a Parigi, a Bologna, a Roma, a Napoli fa scendere da cattedre celebri una parola sapiente, e si elogia lo scrittore che ha affidato a volumi immortali il tesoro di una dottrina vasta e profonda.

Ma nessun elogio supera quello che è chiuso nelle due parole con le quali da secoli il mondo saluta S. Tommaso d'Aquino quando lo appella *Dottore Angelico*.

Questo titolo di angelico si attribuisce forse a S. Tommaso per ricordare il privilegio di una santità eccelsa, di una purezza, di una verginità che ha ignorato la lotta della carne contro lo spirito e di lui fece un angelo in carne umana? Sì, certamente. Ma quando il titolo di angelico si unisce a quello di dottore, si vuole soprattutto significare che l'attività dottrinale in lui fu tale da rivelare, piuttosto che una intelligenza umana, una intelligenza angelica.

E difatti l'attività dottrinale di S. Tommaso d'Aquino è stata ritenuta come cosa sopra-umana, come un miracolo. La considerate nella molteplicità dei volumi da lui pubblicati? Guglielmo di Tocco, il celebre biografo di S. Tommaso, vi dirà che fu un miracolo: *unum videtur Deus in dicto doctore ostendisse miraculum*

(1) Oratio habita in secundo Conventu publico, die 18 Novembris, ab Excmo Dno HORATIO MAZZELLA, archiepisc. Tarentino, Soc. Acad.

ut tam modico tempore... tot libros... redegerit ⁽¹⁾. Considerate quell'attività nella profondità delle dottrine, ed il pontefice Giovanni XXII vi dirà che S. Tommaso fece tanti miracoli, quanti sono gli articoli che scrisse: *tot fecit miracula, quot scripsit articulos*.

La considerate nella originalità dei metodi e delle idee, e negli *Acta sanctorum* vi si dirà che la novità fu tale e tanta che nessuno ha mai dubitato che essa avesse origine da ispirazione divina: *erat... novum modum determinandi inveniens, et novas reducens in determinationibus rationes ut nemo dubitaret novas opiniones docere et scribere quas Deus dignatus esset noviter inspirare* ⁽²⁾.

Ed in verità non è possibile usare altra parola che quella di miracolo, quando si ripensa l'attività dottrinale di S. Tommaso d'Aquino. Dalla sua umile cella, nel silenzio del chiostro, egli lancia volumi che riempiono di stupore il mondo. In dotti commentarii interpreta la scrittura, fa una sintesi meravigliosa delle verità rivelate nella *Somma teologica* che da secoli è come il codice della scienza sacra e nel Concilio di Trento fu collocata a lato della Bibbia.

Quando il Maomettismo dilaga nella Spagna e perfino la vecchia religione delle Indie si estende fino al Caucaso, S. Tommaso scrive la *Somma contro i Gentili* che, tradotta in greco, in ebraico, in siriano, fa il giro del mondo, e nelle mani dei missionarii francescani e domenicani converte gl'infedeli in Oriente, come nelle mani di Raimondo da Pennafort converte i Maomettani in Occidente. Lo scisma greco ed orientale, coi suoi errori, turba la chiesa, ed ecco S. Tommaso scrivere i trattati contro i Greci ⁽³⁾, trattati che sono ancora una miniera d'invincibili argomenti contro la perfidia greca ed orientale.

L'eresia, come un fangoso torrente, scorre attraverso le opere di Scoto Erigena, di Amaury de Benes, di Davide de Dinant, della falange degli Averroisti, e trova le dighe nelle opere di S. Tommaso. Egli, coi suoi scritti, non solo espone e difende la fede, ma dà consigli ai principi ⁽⁴⁾, risolve ardue difficoltà scientifiche ⁽⁵⁾, commenta Aristotele.

⁽¹⁾ In vita Sancti Doctoris, N. 18. Acta SS. VII Martii, pag. 665.

⁽²⁾ Ibid, N. 15 Op. cit., p. 663.

⁽³⁾ Contra errores Graecorum ad Urbanum Papam.

⁽⁴⁾ De regno, ad Regem Cypri, De regimine Judaeorum, ad Ducissam Brabantiae.

⁽⁵⁾ De operationibus occultis, ad quemdam militem ultra mundanum. De principiis naturae ad fratrem Silvestrum. De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum. De sortibus ad dominum Iacobum de Tolongo, etc.

Agli scritti aggiunse la parola viva. Intorno alla sua cattedra universitaria, nei principali centri di cultura, si raccolgono folle numerose di studiosi che pendono dal suo labbro e nutrono per lui un'ammirazione delirante. Mentre dalla cattedra universitaria dal suo labbro discende la parola della scienza, dal pergamo egli annunzia la parola della fede. Sulla cattedra parlava il dottore, dal pergamo parlava il santo, ma nell'uno e nell'altro luogo si rivelava una mente sovrana, una intelligenza angelica più che umana, una prodigiosa attività dottrinale.

Ebbene, o signori, questo miracolo di attività dottrinale deve essere l'oggetto dello studio della «settimana tomistica» per la quale siamo qui adunati. Ma appunto perchè questa attività dottrinale è tale da dover essere considerata come un miracolo, è complessa, ed è come un orizzonte vastissimo di cui l'occhio con uno sguardo solo non può fissare altro senon un piccolo lembo.

Conferenzieri illustri in questo vasto orizzonte richiameranno la vostra attenzione su questi punti profondi che, per essere bene osservati, richiedono la luce di una parola dotta come non è la mia. Io mi limiterò a considerare l'attività dottrinale di S. Tommaso in relazione a due grandi problemi della sua epoca: un problema teologico-filosofico ed un problema puramente filosofico.

All'epoca di S. Tommaso, tre problemi in modo speciale si affacciavano alla mente dei dotti: un problema teologico, un problema teologico-filosofico, un problema puramente filosofico.

Allora, difatti, la teologia aveva già fatto l'acquisto di un grande e prezioso patrimonio di dottrine, ma mancava l'esposizione chiara, completa, ordinata, ragionata di esse; mancava la sintesi teologica, e la costruzione di questa era un problema teologico.

Similmente, a quell'epoca la scienza, nel senso moderno della parola, era nell'infanzia, quasi non esisteva; e perciò i dotti che credevano ignoravano il problema teologico-scientifico dei nostri tempi, della conciliazione della fede con la scienza. Ma esisteva la filosofia, la quale s'incanalava in correnti diverse, fra le quali la più forte era quella della filosofia aristotelica. Questa filosofia però, che in quei tempi dominava ed esercitava sugli animi una potente attrattiva, contenendo errori contrarii alla fede creava un funesto dissidio tra questa e la filosofia.

Quindi il problema dell'epoca era quello di conciliare Aristotele con la fede, o, in altre parole, conciliare con la fede la ragione, la quale allora impugnava la fede nel nome di Aristotele. Esisteva un problema teologico-filosofico.

Finalmente all'ora la filosofia aveva fatto anche essa progresso ed aveva un notevole patrimonio di dottrine che richiedevano la sistemazione, la sintesi, e la costruzione di essa era un problema filosofico.

S. Tommaso ebbe il merito d'intuire e di risolvere i predetti problemi. Essendo lo scopo della «settimana tomistica» quello di illustrare l'attività dottrinale di S. Tommaso nel campo filosofico, io non dirò del problema teologico e della sua soluzione se non quanto è necessario per mettere in piena luce la soluzione degli altri due problemi. Su questi chiamerò la vostra attenzione. Prima studieremo insieme l'esistenza dei due problemi, poi studieremo la soluzione data da S. Tommaso. La studieremo nei suoi precedenti storici, e vedremo ciò che S. Tommaso ha ereditato dal passato. La studieremo nella sua attuazione concreta, e vedremo che S. Tommaso ha risolto i due problemi con unica soluzione, giacchè egli ha scelto per base la filosofia aristotelica, ne ha confutato gli errori, ha sviluppato i germi di verità in essa contenuti, l'ha incanalata nell'alveo della filosofia cristiana ed ha costruito su di essa una sintesi filosofica perfetta, la filosofia perenne.

I

La filosofia di Aristotele sembra essere stata il maggiore sforzo della ragione lasciata a sè stessa, e perciò il nostro Dante meritamente saluta in Aristotele *il maestro di color che sanno*.

Però questa filosofia, mentre era ricca di preziosi elementi, conteneva molti errori contrarii alla fede, e, con la sua tendenza esclusivamente razionale, era un pericoloso razionalismo. I Padri, fin da principio, gittarono il grido di allarme. Ireneo ⁽¹⁾, tra i più antichi Padri, denuncia gli eretici che abusano della sottigliezza di Aristotele contro la fede. Con più fiero linguaggio, secondo la sua indole, Tertulliano ⁽²⁾ esclama: *Sciagurato Aristotele, che per gli eretici inventasti la dialettica, arte di edificare e di distruggere!*

A questi antichi Padri fanno eco S. Girolamo e S. Agostino. Nella lotta contro gli Ariani, S. Girolamo ⁽³⁾ li accusa di prendere le armi da Aristotele. S. Agostino fa la stessa accusa ai Pelagiani ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Haeres., l. II, c. XIX.

⁽²⁾ De principiis, c. VII.

⁽³⁾ Dial. contra Lucifer.; contra Pélag. L. I et III.

⁽⁴⁾ Contra Iulianum, L. I.

Il linguaggio dei Padri greci non è diverso da quello dei Padri latini. S. Epifanio ⁽¹⁾ rimprovera gli eretici che; imbevuti del veleno aristotelico, con alcuni sillogismi tentavano spiegare la natura di Dio e negare la divinità di Gesù Cristo. Eusebio di Cesarea ⁽²⁾ da storico narra che gli eretici del suo tempo avevano in grande venerazione Aristotele e si servivano della sua dottrina per confermare i loro errori e corrompere il senso genuino delle divine scritture. Qual meraviglia che S. Gregorio di Nazianzo ⁽³⁾ sia giunto a chiamare la filosofia di Aristotele una piaga di Egitto, che desolava la Chiesa?

Il grido di allarme dei Padri fu raccolto dalla Chiesa, la quale, quando il pericolo divenne più grave, proibì la lettura delle opere di Aristotele con maggiore o minore severità secondo che l'opportunità richiedeva. Difatti, sino al secolo XII nell'Occidente non tutte le opere di Aristotele erano note, e quelle che lo erano si trovavano nelle mani appena di qualche erudito, come Boezio, Beda, Gerberto, Lanfranco.

Ma verso la fine del secolo XII ed il principio del secolo XIII le traduzioni delle opere di Aristotele si moltiplicarono ed erano lette avidamente, producendo funeste conseguenze a riguardo della fede. L'autorità ecclesiastica intervenne, ed in un Concilio provinciale di Parigi, celebrato verso il 1210, proibì la lettura delle opere di Aristotele ⁽⁴⁾.

La grave proibizione fu temperata qualche anno dopo, nel 1215, dal cardinale di Courçon, delegato dalla S. Sede alla riforma dell'Università di Parigi, il quale autorizzò la lettura della *Dialectica* ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Contra haeres. L. II, Haeres. 69; L. III, Haeres. 79.

⁽²⁾ Hist. Eccl. L. II, c. XXVII.

⁽³⁾ Orat. XXVI.

⁽⁴⁾ In diebus illis legebantur Parisiis libelli quidam ab Aristotele, ut dicebantur, compositi, qui docebant Metaphysicam... qui quoniam non solum praedictae haeresi (Amalrici) sententiis subtilibus occasionem praebebant, immo et aliis nondum inventis praebere poterant, iussi sunt omnes comburi; et sub poena excommunicationis cautum est in eodem concilio, ne quis eos de cetero scribere et legere praesumeret, vel quocumque modo habere, Guil. Armor, De gestis Philipp. Aug. Brial, Recueil des hist. de la Gaule, Paris 1878, XVII, 84.

⁽⁵⁾ Noverint universi, quod cum domini papae speciale habuissemus mandatum... ordinavimus et statuimus in hunc modum... Legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri, quam de nova in scholis ordinarie et non ad cursum... Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summae de iisdem... Omnes qui contumaciter contra haec statuta nostra venire praesumpserint... vinculo excommunicationis innodavimus - Cod. Ms. Academ. Parisien. Apud Denifle, Chartul. Univ. Par. I, 78.

Più tardi, nel 1231, Gregorio IX temperò ancora la proibizione data, nel senso che, al divieto assoluto di leggere le opere di fisica e metafisica di Aristotele, sostituì il divieto di leggerle fino a che non fossero purgate (¹).

Molto più tardi, nel 1336, i Cardinali commissarii del papa Clemente per la riforma dell'Università di Parigi ingiunsero l'insegnamento di alcune opere di Aristotele. Come mai viene prescritto dopo ciò che prima era stato proibito? Prima non era stata ancora strappata, secondo la frase felice di Silvestre Mauro, il grande interprete di Aristotele e di S. Tommaso, dalle mani dei nemici la clava di Ercole con cui assalivano la fede: S. Tommaso non aveva ancora cristianizzato Aristotele.

L'esperienza poi ha largamente giustificato i timori, che i Padri e la Chiesa avevano, del pericolo nascosto nelle opere di Aristotele. Difatti, dalle testimonianze dei padri già citate sappiamo che gli eretici usavano della filosofia di Aristotele per seminare i loro errori e corrompere il senso semplice delle divine Scritture. Le proibizioni poi della Chiesa non furono date solo per previsicne di un pericolo futuro, ma per dolorosa esperienza di danni subiti. Difatti, la proibizione del Concilio provinciale di Parigi fu data perchè i libri di Aristotele avevano offerta occasione all'eresia di Amaurj de Benes, che fu un eretico pericoloso ed aveva fatto molti proseliti. Le eresie di Davide de Dinant, gli errori, confinanti col'eresia, di Simone di Tournaj, non ebbero sorgente diversa, e le proposizioni degli averroisti, condannate dal vescovo di Parigi Stefano Tempier, non erano se non l'eco dei principali e più tristi errori della filosofia di Aristotele interpretata dai peripatetici greci ed arabi, e segnatamente da Averroe. L'averricismo fu una delle peggiori eresie di quel tempo, egli che, precursore del sistema modernistico, distingueva il filosofo dal teologo, come oggi i modernisti distinguono lo storico dal credente: ridicola sottigliezza, di cui uno scrittore fece giustizia con quello spiritoso motto, detto di uno che si scusava colla stessa distinzione: *Apollo, avendo udito la sua difesa, e trovato innocente come teologo e colpevole come filosofo, lo condannò alle fiamme solamente come filosofo.*

Signori, la tradizione patristica, l'azione pratica della Chiesa;

(¹) Ad haec iubemus, ut magistri Artium... libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa scientia prohibiti fuere Parisiis, non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati - Ms. Acad. Paris. Op. cit., I, p. 138.

la stessa esperienza dimostrano dunque con evidenza che la filosofia aristotelica era un grave pericolo per la fede cattolica. Ma tale pericolo, come già abbiamo accennato, all'epoca di S. Tommaso era straordinariamente grave. Difatti, le opere di Aristotele, che prima in Occidente, e non tutte, erano appena note a qualche erudito; in quell'epoca erano divenute famigliari alla massa degli studiosi, per mezzo di numerose traduzioni. Fin dalla prima metà del secolo XII Raimondo, Arcivescovo di Toledo, aveva radunato un Collegio di traduttori, divenuto poi celebre. Essi tradussero dall'Arabo le opere di Aristotele, e così le versioni latino-arabe furono largamente diffuse. Nello stesso tempo alcuni dotti francesi visitarono la Grecia, la Sicilia, l'Oriente e più tardi, nel 1204, fu presa Costantinopoli. Così le relazioni fra Bizantini ed Occidentali si moltiplicarono, sorsero traduttori delle opere di Aristotele dal greco, e si diffusero largamente le traduzioni greco-latine, come si erano diffuse le latino-arabe. Furono anche tradotti i commentarii dei peripatetici arabi, di Avicenna, di Averroe. Così vi fu un largo contatto con la filosofia aristotelica e questo destò un ardente entusiasmo per la filosofia dello Stagirita con grave danno della fede. Si seguiva lo spirito razionalistico di quella filosofia, e sotto l'autorità di Aristotele si discutevano problemi morali e religiosi della più alta importanza.

Invano l'autorità ecclesiastica moltiplicava le proibizioni della lettura di Aristotele, le quali non facevano se non acuire il desiderio della cosa vietata. Il contrasto di Aristotele con la fede si rivelava in eresie ed errori, che la Chiesa condannava mentre essi ripullulavano e si diffondevano. La filosofia di Aristotele adunque era divenuta un pericolo, non grave, ma gravissimo per la fede.

Quale il rimedio? Quello d'insistere nelle proibizioni? Questo poteva essere un rimedio transitorio e tale era nella intenzione della Chiesa, la quale proibiva le opere di Aristotele fin che non fossero corrette; ma il rimedio radicale era quello d'incanalare la filosofia aristotelica nell'alveo della dottrina cattolica, ossia di conciliare Aristotele con la fede. Una corrente d'idee può essere modificata, incanalata in altra corrente, ma non può essere soppressa, come non si arresta il vento che spira, il fiume che scorre: e, questo tanto più, quanto la corrente d'idee, come la filosofia di Aristotele, contiene preziosi elementi di verità. Era dunque questo il problema dell'epoca di S. Tommaso: conciliare Aristotele con la fede. Esisteva allora un problema teologico-filosofico.

Ma esisteva ancora un altro problema; quello cioè della sistemazione del ricco materiale filosofico accumulato dai PP. e dai DD. Si sentiva il bisogno di una sintesi filosofica, e la costruzione di tale sintesi era un problema filosofico dell'epoca. Non ci fermiamo ora per dimostrare l'esistenza di questo problema, perchè essa sarà messa in piena luce dall'esposizione che or ora faremo dei precedenti storici dell'opera di S. Tommaso.

Signori, accertata l'esistenza dei problemi, eleviamoci allo studio della soluzione data da S. Tommaso, esaminandola nei suoi precedenti storici e nella sua concreta attuazione. Vedremo che cosa S. Tommaso ha ereditato dal passato, quale e quanta è stata la opera sua.

II.

In primo luogo bisogna studiare i precedenti storici dell'opera di S. Tommaso, perchè essa non è comparsa bruscamente nella storia del pensiero filosofico, ma è stata lungamente e lentamente preparata. L'inizio storico del movimento del pensiero, che culmina in S. Tommaso d'Aquino, è segnato dall'apparizione dell'idea cristiana nel mondo. Questa idea fu una idea nuova. Invano si tenta di collegarla con le antiche filosofie e farne come un termine della loro evoluzione. La novità dell'idea cristiana è messa in evidenza dal suo contenuto in relazione al contenuto delle filosofie pagane, dagli stessi filosofi pagani che ne rigettarono sdegnosamente la paternità, da tutti i cristiani che accettarono quell'idea come nuova. Giustino, Atenagora, Taziano, Clemente d'Alessandria, Cipriano ed altri professarono filosofia prima di essere cristiani e, se divennero cristiani, fu perchè l'idea cristiana a loro apparve come una idea nuova.

Ebbene, quando un'idea nuova penetra nello spirito, questo sente il bisogno di ben comprenderla, e, se l'idea è complessa, di coordinarla nei suoi elementi, e, se l'idea ha attinenza con altre idee, di coordinarla con queste. È questa una legge alla quale lo spirito umano non è sfuggito a riguardo dell'idea cristiana.

Ed in primo luogo vi è stato un lungo lavoro per comprenderla; e tale lavoro fu fatto dai Padri per tappe ed attraverso lunga era. Bisogna, difatti, distinguere tre tempi nell'epoca dei Padri. I Padri apostolici ebbero dell'idea cristiana una *comprensione iniziale*, la quale, di conseguenza, fu alquanto involuta. Invano si cerca nelle opere lasciate dai Padri del

1° secolo, la chiara esposizione e la dimostrazione di un dogma, e non si scorge un notevole progresso nei Padri del 2° secolo. All'avvicinarsi del 3° secolo, di fronte ai filosofi pagani ed agli eretici, i Padri sono costretti a chiarire per mezzo di distinzioni. Così l'idea cristiana apparisce più limpida nell'*Ottavio* di Minuzio Felice, nelle opere di Tertulliano e nei Padri della scuola di Alessandria. Il grande lavoro dei Padri in questo secondo tempo di distinzioni, congiunto al lavoro, anche più intenso e fecondo, dei Padri del 4° secolo posti di fronte ad Ario, Porfirio, Giuliano l'Apostata, menò a quella *comprensione finale* dell'idea cristiana che si rivela nei Padri del 5° secolo, e specialmente in S. Agostino, il quale, divenuto come atleta della fede contro tutti i nemici, fece risplendere la dottrina cattolica in piena luce.

Ma non bastava comprendere l'idea cristiana. Essa è complessa, è un complesso di verità, è un'idea meravigliosamente varia nei suoi elementi. Era quindi necessario coordinarla nelle sue parti, ossia occorreva una sintesi teologica. I Padri, assorbiti dal lavoro di comprensione, non hanno fatto il lavoro di coordinazione, che è stato fatto dai Dottori.

Fin dal secolo VIII Giovanni Damasceno aveva tentato un saggio di sistemazione teologica, che non mancò di esercitare influenza.

Nel secolo XI Abelardo, famoso per le sue arditezze, cause di controversie e di errori, ma anche di qualche progresso della verità, riunì nel *Sic et non* 150 quistioni teologiche con testi tolti dalle Scritture e dai Padri. Il *Sic et non* aprì la via ai Libri delle sentenze, ossia collezioni di dottrine e di testi scritturali e patristici. Il più celebre dei sentenziarii fu Pietro Lombardo, che perciò fu detto *Magister sententiarum*.

Il Libro delle sentenze di Pietro Lombardo divenne il manuale classico degli studenti di teologia, il testo dei commenti dei maestri; esso ebbe innumerevoli commentarii.

Il lavoro di coordinazione, iniziato nei Libri delle sentenze e dei sentenziarii, fu perfezionato nelle Somme dai sommisti. La Somma era una elaborazione sistematica dei materiali teologici, allo scopo di averne una comprensione breve, ordinata, ragionata. Le Somme si moltiplicarono; e le più celebri, prima che apparisse la *Somma* di S. Tommaso, furono quelle di Alberto Magno e di Alessandro di Hales. Tali Somme se-

gnarono un grande progresso sui Libri delle sentenze, ma non risolsero il problema della sintesi teologica pienamente; esse ebbero solo il merito di preparare la *Somma* di S. Tommaso.

Ma col lavoro di comprensione e di coordinazione dell'idea cristiana in se stessa, era necessario il lavoro di coordinazione di questa idea colle altre che con essa hanno attinenza.

All'epoca di S. Tommaso l'idea cristiana era stata già coordinata con l'idea politica, artistica, letteraria. Era stata modificata la concezione pagana dello Stato; il potere politico era nella debita relazione con la Chiesa; il Papato era in posizione centrale; la politica era divenuta cristiana. L'arte prendeva la sua ispirazione da una stretta alleanza della religione con la bellezza; le cattedrali gotiche erano meraviglie e simboli; le sculture, le vetrate, gli affreschi realizzavano un programma mistico; l'arte era cristiana. E cristiana era la letteratura: i poemi di S. Francesco, mentre cantavano la natura, elevavano l'anima a Dio, e Dante scriveva il poema sacro « al quale ha posto mano cielo e terra ».

Anche la coordinazione dell'idea cristiana con l'idea filosofica aveva fatto grande progresso. Il lavoro, difatti, di tale coordinazione era stato iniziato dai Padri: essi avevano gettato le basi di una filosofia cristiana, studiando i problemi filosofici risolti dalla fede. Per dimostrare tali verità e talora anche per dar luce, per via di analogie, ai misteri della fede, essi avevano cominciato ad utilizzare la filosofia pagana. Nella lotta contro lo gnosticismo i Padri alessandrini del 3° secolo utilizzarono la filosofia di Platone, di Aristotele, degli stoici, sebbene non sempre con felice successo, come accadde in Origene. Più felicemente nel 4° e nel 5° secolo i Padri, e specialmente S. Agostino, utilizzarono la filosofia nelle controversie trinitarie, cristologiche e antropologiche, che in quell'epoca furono agitate con grande fervore. Secondo la frase felice di S. Bonaventura ⁽¹⁾, i Padri, e specialmente S. Agostino aspor-

(1) Nullus melius naturam temporis et materiae describit quam Augustinus inquirendo et disputando in libro Confessionum. Nullus melius exitus formarum et propaginem rerum, quam ipse super Genesim ad litteram. Nullus melius naturam creationis mundi quam ipse in libro de Civitate Dei. Et ut breviter dicam pauca aut nulla ponunt magistri in libris suis quin illa reperias in libris Augustini. Lege Augustinum de Doctrina christiana, ubi ostendit quomodo non potest intelligi Sacra Scriptura sine aliarum scientiarum peritia. Ostendit etiam quod sicut filii

tarono la dottrina dei filosofi, come i figli di Israele avevano asportati i vasi di Egitto.

Il lavoro fatto dai Padri fu continuato dai Dottori, con assai maggiore energia. Difatti, presso i Padri l'uso della filosofia fu *incidentale*, presso i Dottori *divenne un metodo*, il metodo dialettico ⁽¹⁾, iniziato da Lanfranco, usato con prudenza ma con vigore da Anselmo d'Aosta, introdottosi nelle scuole nel secolo XII quando l'autorità della Scrittura era poggiata ad una vera e propria apologetica e si distingueva fra le *authoritates* e le *rationes* ⁽²⁾.

Presso i Dottori crebbe il numero delle quistioni filosofiche studiate ad occasione della fede e per la fede. La controversia sulla predestinazione, sollevata da Gottescalco, spinse Rabano Mauro a chiarire e difendere la libertà umana; la controversia sulla presenza reale, suscitata da Berengario, diè a Lanfranco l'occasione di determinare l'uso della ragione in materia di fede e provocò lo studio sulla sostanza e gli accidenti; la controversia sulla Trinità, suscitata da Roscellino, diè ad Anselmo d'Aosta e ad altri occasione di precisare le nozioni di natura, individuo, persona. D'innomerevoli scrittori di quell'epoca può dirsi ciò che fu detto di S. Anselmo: credeva di non fare se non della teologia e covava l'embrione della filosofia.

Inoltre, i Padri avevano utilizzato di preferenza la filosofia di Platone, allora ben nota per opera dei neo-platonici e di cui in modo speciale usavano gli eretici per combattere la fede. Invece, i Dottori hanno esteso il lavoro di coordinazione alla filosofia di Aristotele, lavoro iniziato da Boezio, e ripreso con vigore da Alberto Magno, uomo straordinario

Israel asportaverunt vasa Aegypti, sic Doctores Theologi doctrinam philosophiae. Unde multa quae non didicimus per philosophos de dictis philosophiae didicimus per Sanctos - Opusc. De Tribus Quaestionibus ad Magistrum innominatum,

⁽¹⁾ Il metodo dialettico consiste nel sistema di usare la ragione, se non a dimostrare il dogma, almeno a dimostrarne il carattere razionale, dopo di averlo stabilito per via di autorità. Sembra che tale metodo abbia avuto il suo inizio da Lanfranco che dopo di aver percorso la Francia da una scuola all'altra si ritirò all'abbazia di Bec, che sotto la sua direzione ebbe una rinomanza celebre. Egli stesso ci fa sapere che nel suo insegnamento ricorreva, sia pur timidamente, al ragionamento filosofico. - Vedi de Wulf, Storia della filosofia medioevale, Vol. I, pag. 247, Firenze 1913.

⁽²⁾ La distinzione apparisce già in Pietro di Poitiers come più tardi in Tommaso d'Aquino. Vedi de Wulf, op. cit., pag. 304.

che aggiunse una lunga educazione scientifica, completata da numerosi viaggi, ai suoi eccezionali talenti. Egli non fu superato se non da S. Tommaso nell'interpretare Aristotele.

Signori! da questi cenni rapidi, necessariamente rapidi per non stancare la vostra benevole pazienza, si scorge che S. Tommaso ereditò dal passato l'idea cristiana già sottoposta ad un lavoro di definitiva comprensione e ad un lavoro già sviluppato di coordinazione nei suoi elementi con la filosofia.

Ma bisogna aggiungere che egli ha raccolto ancora un'altra eredità dal passato. Difatti, il più stretto contatto della teologia con la filosofia condusse i Dottori a studiare le quistioni filosofiche per sè stesse ed a riconoscere il valore autonomo della filosofia. Questo risultato si rivelò nella controversia sugli universali, quistione vitale che tocca il fondo della filosofia e richiama la discussione su teorie fondamentali di metafisica e di psicologia. La controversia fu ardente attraverso tutto il medio evo, e vi presero parte, in un senso o in un altro, le menti più elette.

Attraverso le controversie filosofiche la filosofia cominciò ad avere un posto a sè, un valore autonomo. Presso i Padri e nell'alto medio evo non esisteva alcuna delimitazione tra la filosofia e la teologia. Alcuno seguiva le idee correnti quando definiva la filosofia *rerum humanarum divinarumque cognitio quantum homini possibile est aestimare*.

Ma a poco a poco il movimento filosofico cominciò a distinguersi dal teologico, vi fu una divisione di lavoro, le quistioni puramente filosofiche furono studiate per sè stesse, cominciò ad apparire un complesso di dottrine, si affacciò il problema della sintesi filosofica.

Già nei secoli precedenti, tale sintesi era apparsa, sotto forma di tentativi o abbozzi di sintesi, specialmente in Ugo da S. Vittore, Giovanni di Salisburj, Alano di Lilla. Ma nella prima metà del secolo XIII il movimento filosofico si allargò; le nuove traduzioni di Aristotele aprirono una via più larga al peripatetismo; le Università, sorte verso quell'epoca a Parigi, ad Oxford, a Cambridge, a Bologna (grandi centri di cultura in cui maestri celebri, con la parola e con gli scritti, trattavano quistioni filosofiche), contribuirono ad accelerare il movimento; la sintesi filosofica, appena abbozzata, si perfezionò sempre di più nelle opere di Domenico Gundissalinus,

di Guglielmo d'Alvernia, di Alfredo di Sereshel (*Alphridus anglicus*), di Guglielmo di Auxerre, di Gerardo d'Abbeville e, successivamente, in quelle di Alessandro di Hales, di Alessandro Neckam, di Roberto di Lincoln, di Giovanni di La Rochelle, di Pietro di Tarantasia, di Alberto Magno, che sono gl'immediati precursori di S. Tommaso.

Signori, oramai è evidente che S. Tommaso ha ereditato dal passato non solo l'idea cristiana già sottoposta al lavoro di definitiva comprensione ed al lavoro bene sviluppato di coordinazione, ma altresì un ricco patrimonio di dottrine filosofiche ed una sintesi già matura a ricevere il colpo della sua mano maestra.

Ed ora, dopo avere esaminati i precedenti storici dell'opera di S. Tommaso, studiamola nella sua attuazione.

III

In primo luogo, S. Tommaso scelse la filosofia di Aristotele per farne base della sua sintesi filosofica. Affermando ciò, noi siamo ben lungi da coloro di cui parla il card. Gonzalez, i quali pensarono che la filosofia di S. Tommaso non fosse altro se non la filosofia di Aristotele. No, la filosofia di S. Tommaso contiene tutto il patrimonio filosofico ereditato dai Padri e dai Dottori. Questo patrimonio forma la sostanza della filosofia tomistica, e sotto questo rispetto il card. Gonzalez ⁽¹⁾ ha ben ragione di dire che la filosofia di S. Tommaso, è in fondo, tanto platonica quanto aristotelica, e nello stesso tempo non è nè l'una cosa nè l'altra. Essa è la filosofia cristiana.

Si deve aggiungere che S. Tommaso ha largamente utilizzato Platone, sia in sè stesso, sia in S. Agostino, in Boezio, negli Arabi ed anche in Aristotele ⁽²⁾. Però non può negarsi che gli elementi aristotelici preponderano nella filosofia di S. Tommaso, e che per questo può ben dirsi che essa ha per base la filosofia peripatetica.

E S. Tommaso non ebbe torto a scegliere tale base. Aristotele, difatti, supera Platone sia per il metodo, sia per le idee.

⁽¹⁾ Estudio sobre la filosofía de Santo Tomas Manilla, 1861.

Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, Introd., p. 19. Parigi 1922.

Lo stile diffuso ed immaginoso di Platone lascia il posto, in Aristotele, a una lingua concisa e scultorea che è più atto strumento per l'insegnamento filosofico. Aristotele è il creatore della logica o analitica dello spirito. Perciò, come osserva Barthélemy Saint-Hilaire (1), la simmetria, l'ordine da niun altro meglio che da lui (Aristotele) è stato osservato.

Platone si elevò molto alla considerazione dell'ideale, ma timidamente applicò il processo d'osservazione inaugurato da Socrate. Aristotele invece stabilì tale processo su basi scientifiche. Egli fu un osservatore della natura, ebbe quel culto del fatto di cui si vanta la scienza moderna, e per l'immenso materiale di osservazioni e di esperienza che ha lasciato, ci si presenta come il primo scienziato dell'antichità.

In quanto poi alle idee, la filosofia di Aristotele ha un'ampiezza che supera di gran lunga quella di Socrate e di Platone. Egli trattò tutte le scienze particolari del suo tempo, più di una fu da lui stesso costituita e deve a lui la propria organizzazione. Senza dubbio in questa ampiezza d'idee vi sono molti e gravi errori, ma vi sono anche sublimi verità, l'intuizione delle quali rappresenta lo sforzo più grande che abbia fatto l'umana ragione.

Meritamente S. Tommaso ha scelto Aristotele, ed ha seguito, quando essa non si opponeva alla fede, la filosofia di lui. Ma, nel seguirla S. Tommaso non è stato servile. L'accusa di servilismo è stata lanciata a S. Tommaso in tempi antichi e moderni. La catena di questa accusa non si è spezzata mai: sollevata dalla Facoltà teologica di Parigi nel 1387, l'accusa è stata riprodotta dai filologi e filosofi del Risorgimento, il Vives, il Nizolio, Erasmo di Rotterdam, fu ripetuta da Bacone da Verulamio e da Descartes e, nei tempi moderni, da un coro di voci, tra le quali si odono quelle dello Janet, del Naville, del Rosmini e del Gioberti.

Ma il clamore delle accuse non è la prova della verità: e la verità contro l'accusa di servilismo verso Aristotele fatta alla filosofia scolastica, ed in particolare a S. Tommaso, è stata circondata di luce piena, smagliante, in un'opera che è monumento di dottrina, di erudizione, di sana critica, che fa onore alla vera filosofia italiana ed in particolare alla scuola

(1) *Opuscules, Parva Naturalia, Préface.*

neo-tomistica napoletana, ed ha per titolo *L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia* (*Studi critici del prof. Salvatore Talamo*).

Senza servilismo adunque S. Tommaso ha rivolto il suo genio alla filosofia di Aristotele, scegliendola per farne la base della sua sintesi filosofica. Ma, per compiere tale opera, il primo passo doveva essere quello di studiarla profondamente, e S. Tommaso lo fece. Non contento delle versioni di Aristotele che allora correvano nelle mani di tutti, indusse il suo amico, il domenicano Guglielmo di Moerbeke, a fare una traduzione completa delle opere di Aristotele, e per certe parti una revisione delle traduzioni esistenti. Il Moerbeke era un erudito orientalista, filosofo, uno dei più distinti uomini di lettere della seconda metà del secolo XIII e perciò adatto a compiere l'opera alla quale S. Tommaso l'aveva indotto.

S. Tommaso utilizzò la versione del Moerbeke come tutte quelle che allora esistevano, sia latino-arabe, sia latino-greche. Ciò si rileva dalle indicazioni *alia litera, alia translatio, litera Boetii*, ecc., che ricorrono nelle sue opere.

Non si fermò alle versioni ma consultò il testo greco, giacchè talora riferisce le varianti che si trovano nel testo greco, il termine più adatto, la più chiara argomentazione di quel testo, e spesso usa la frase *in graeco habetur* ⁽¹⁾.

Conosceva S. Tommaso il greco? Molti lo affermano, come il Gujard, il De Rossi, il Roselli fra gli antichi, ed il Pierron e Zevort, il Montet, l'abate Uccelli fra i moderni ⁽²⁾, seb-

(1) In graeco habentur etc. . . . In lib. I Periherm. lect. I. - In graeco planius habentur etc. In lib. I. Poster Analyt lect. VI. - In graeco habetur etc. . . . In IV Metaphys. lect. VI. Ibid lib. V, lect. VII, XIII, XX. - Et habetur sic sequens litera in graeco etc. Opusc. XVI, De Unitate Intellectus contra Averroistas. - Ut in graeco habetur. Sum. Theol., 1^a 2^{ae} q. L., a. 1, ad 2.

(2) Attribuiscono a S. Tommaso la cognizione del greco, tra gli antichi, il P. R. Gujard, nella sua dissertazione pubblicata nel 1667, col titolo: *Utrum S. Thomas calluerit linguam graecam*; il P. R. De Rossi nelle *Dissertationes criticae* in D. Thomam, Dissert. tricesima, inserita nel volume XI delle opere di S. Tommaso, ed. Fiaccadori; il P. S. Roselli, *Summa Philosophica*, Quaest. I. a. VIII, 100, t. I, pag. 113 Romae 1777. Tra i moderni sono da citare A. Pierron et Ch. Zevort *La Métaphysique d'Aristote*, Introduction, p. CXXXI, Paris 1840; Montet, *Mémoire sur S. Thomas d'Aquin*, inserita nelle *Mémoires de l'Académie des sciences morales* Paris 1847. L'Abate Uccelli, nella sua memoria sui testi esaminati da S. Tommaso d'Aquino nell'opuscolo contro gli errori dei greci, ecc, Napoli 1870 (estratta dalla raccolta « La Scienza e la Fede », Vol. X della Terza Serie).

bene altri lo neghino. In ogni modo, o direttamente o per mezzo di altri S. Tommaso ha consultato il testo greco. Con questi sussidii egli studiò e commentò Aristotele, ed i commentarii di S. Tommaso su Aristotele riscuotono anche oggi l'ammirazione dei dotti. Il Simon ⁽¹⁾, il Brentano ⁽²⁾, Ruggiero Bonghi ⁽³⁾, Zevort e Pierron ⁽⁴⁾, sono d'accordo nel ritenerli come i migliori commentarii di Aristotele fatti nel Medio-Evo e il Denis va più innanzi quando scrive: *S. Tommaso, il più grande ed il più penetrante dei peripatetici del Medio-Evo, intende Aristotele come l'intendiamo noi* ⁽⁵⁾.

IV.

Penetrata con accurato studio la filosofia di Aristotele, S. Tommaso ne confutò gli errori. Vi erano nella filosofia peripatetica, che all'epoca di S. Tommaso teneva desto l'entusiasmo degli studiosi, errori inerenti alla dottrina del filosofo ed errori che sull'autorità di lui s'insegnavano dai suoi commentatori, specialmente dai peripatetici greci e dagli arabi Avicenna ed Averroe.

In quanto agli errori dei commentatori, l'opera di S. Tommaso è stata decisiva nel combatterli. Egli fu il più valido avversario dell'aristotelismo averroistico. Nella biografia di

(1) Le commentaire de S. Thomas sur la métaphysique d'Aristote est l'un des plus instructifs et des plus profonds qu'on puisse lire. Hist. de la phil., etc. pag. 398.

(2) Se domandiamo quali di questi commentatori si sia più avvicinato alla verità, non può negarsi che questo onore va renduto a S. Tommaso d'Aquino, se pure non debba dirsi che egli ha compreso perfettamente tutto il pensiero di Aristotele. Psychologie des Aristoteles, p. 226.

(3) Mi son servito molto di S. Tommaso... Gran cosa davvero quel San Tommaso! Che ingegno acuto e solido! Quanta chiarezza e temperanza! Non ci ha difficoltà che lo scoragisca, non ci ha quistione che lo respinga, non ci ha intoppo che lo arresti. Il cercare di capire non è per lui una curiosità, ma un obbligo. La metafisica di Aristotele, p. XII.

(4) Fra tutti i commentari, venuti fuori al medio-evo, su la metafisica di Aristotele, solo quello di S. Tommaso è rimasto celebre. Quando Aristotele affronta il problema fondamentale ontologico, e sulle rovine di tutti i sistemi eleva l'edifizio di quella dottrina che tornerà a suo perenne onore, S. Tommaso, questo potente ingegno che tanto innanzi entrò nelle vie aperte da Aristotele, il mette, per così dire a nostro servizio. La Métaphysique d'Aristote, p. CXXXI.

(5) Rationalisme d'Aristote, p. 81.

lui premessa all'edizione piana delle opere, quasi si drammatizza la lotta da lui sostenuta contro Averroe. *Mirum est, ivi si dice, quam graviter, quam copiose S. Thomas in illam vanissimam sententiam semper inveheretur...; torquebat (eam), exagitabat, monstrabatque non a christiana solum sed ab omni quoque... philosophia dissentire.*

In quanto poi agli errori di Aristotele, S. Tommaso seppe e volle penetrare nel pensiero di lui per scoprire quelli che erano i suoi veri errori e non false interpretazioni della sua dottrina. Non si può negare, difatti, che Aristotele non sia stato sempre giudicato con equità. A lui furono attribuiti, da molti scolastici, errori gravissimi⁽¹⁾, ma S. Tommaso fu più benevolo e giustificò il filosofo da molti errori interpretando favorevolmente il pensiero di lui; e non ebbe torto. Oggi, con una critica più accurata di quella degli antichi per il presidio di tanti mezzi di cui essi erano privi, molti dotti, come il Titz⁽²⁾, il Ravaisson⁽³⁾, il Trendelenburg⁽⁴⁾, il Barthélemy Saint Hilaire⁽⁵⁾, vengono alla conclusione di S. Tommaso.

Ma la benevolenza in lui non andò oltre i limiti della retta ragione che non attribuisce l'errore se non quando è certo. S. Tommaso combattè con energia gli errori certi di Aristotele, e si oppose a coloro che credevano all'infallibilità del grande filosofo quando disse: *Quidam frustra conantes ostendere Aristotelem non contra fidem locutum esse dixerunt* etc⁽⁶⁾. E difatti; vi sono errori certi e gravi nella filosofia di Aristotele. Egli affermò l'eternità del mondo; pose principii dai quali si può trarre la negazione della Provvidenza, della spiritualità ed immortalità dell'anima; restrinse il fine dell'uomo alla vita presente; legittimò la schiavitù; divinizzò lo Stato ecc. Già da secoli questi gravi errori erano stati evitati dalla filosofia dei Padri e dei Dottori; ma nessuno più di S. Tommaso li ha confutati in modo più solenne e vittorioso, come è noto a tutti coloro che hanno familiarità con la filosofia tomistica.

(1) S. Bonaventura nel sermone VI sull'Esamerone largamente espone gli errori di Aristotele.

(2) De Aristotelis operum serie et distinctione lib. singularis, pag. 84 e seg. Lipsiae et Pragae 1826.

(3) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, pag. 103 e 104.

(4) Arist. de anima libri tres, p. 168-174, e 488-497, Ienae 1833.

(5) Psychologie d'Aristote, p. 302-305, ed. cit.

(6) In lib. VIII phys., lec. 2.

V.

Ma a lato agli errori, la filosofia di Aristotele aveva preziosi germi di verità. S. Tommaso ha confutato gli errori, ma nello stesso tempo ha sviluppato i germi di verità contenuti in quella filosofia. Per giudicarne, basta dare uno sguardo comparativo alla filosofia di Aristotele teoretica e pratica ed a quella di S. Tommaso.

La filosofia teoretica studia tre grandi oggetti: Dio, l'uomo, il mondo. Ebbene, la teodicea di Aristotele ha toccato vette sublimi quando ha riconosciuto Dio come atto puro, primo motore, pensiero del suo pensiero, ma quanta distanza dalla teodicea di S. Tommaso ! Questi giunge a Dio non solo per la via battuta da Aristotele, che dal moto deduceva l'esistenza del primo motore, ma altresì per altre vie ignote al grande filosofo, e, elevandosi con ali di aquila alla contemplazione della natura di Dio, lo presenta non come l'atto puro, solitario, isolato dal mondo, ma come l'essere per sè stesso esistente, infinito nella scienza, nella bontà, nella potenza, eterno, immenso, creatore e conservatore dell'universo. Questa teodicea, senza dubbio, è la teodicea dei Padri e dei Dottori. Ma chi potrebbe negare che S. Tommaso ha dato ad essa una luce che non aveva prima di lui ?

In quanto all'uomo, i problemi sono complessi. Quale è la natura dell'uomo ? Quali e quante le sue funzioni o facoltà ? Quale è l'origine delle sue idee ? Sono semplice astrazione della mente o realtà oggettiva ? Che cosa è l'anima ? è spirituale, immortale ? è libera ? In qual modo l'anima si unisce al corpo ? Quando Aristotele non erra nel rispondere a queste e simili quistioni, per lo meno non dà soluzioni chiare. Dopo secolari controversie, non è ancora chiarita la mente di Aristotele a riguardo della immaterialità ed immortalità dell'anima, dell'origine del principio intellettuale. Invano si cerca nelle opere di Aristotele la teoria chiara e completa dell'origine delle idee, della libertà umana e di altre quistioni psicologiche di fondamentale importanza. Gli scolastici antichi, come Ruggiero Bacone, Errico di Gand, Duns Scoto, Tolomeo da Lucca, notarono l'incertezza con la quale Aristotele affronta le quistioni psicologiche, ed il loro giudizio è confermato da scrit-

tori moderni. Barthélemy Saint-Hilaire non dubita di dire: *Le credenze di Aristotele sono incerte e fluttuanti; si può interpretarle nell'uno e nell'altro senso* ⁽¹⁾. Ora è ben noto che la filosofia scolastica dà a tutti i problemi proposti soluzioni chiare, precise. Ma non può negarsi che al quadro della psicologia dei grandi Dottori del Medio-Evo S. Tommaso non abbia dato i più vivi colori.

È stata fatta la domanda: S. Tommaso è psicologo? Alcuni, come il Séailles, il Rousselot, lo hanno quasi negato, accusando S. Tommaso di aver trascurato i dati dell'osservazione interiore o introspezione. Altri sono giunti ad affermare che la filosofia tomistica ha prevenuti i più recenti risultati dell'analisi psicologica. Senza esagerare nell'uno o nell'altro senso si deve ritenere per certo che se Aristotele merita, come fu detto, il nome di creatore della psicologia (perchè ha studiato l'uomo non subordinando lo studio ad una concezione generale del mondo, come avevano fatto i suoi predecessori, ma impiegando i metodi proprii della psicologia, S. Tommaso fu uno psicologo superiore ad Aristotele. Partendo dalle idee che noi abbiamo, e quindi dalla osservazione interiore, dall'introspezione ha tratto le sue famose tesi sulla spiritualità ed immortalità dell'anima; nessuno meglio di lui ha descritto l'origine delle nostre idee; la teorica delle specie sensibili ed intelligibili, appena e forse neppure accennata in Aristotele, è svolta con larghezza e profondità di esame da lui. In quanto al problema metafisico, che sotto un certo aspetto può dirsi anche psicologico, della natura delle idee universali, la soluzione aristotelica fu un germe di verità che si sviluppò attraverso secolari controversie, e nessuno potrebbe negare che nelle mani di S. Tommaso la soluzione prese un aspetto definitivo. Intorno alla libertà umana Aristotele non aveva neppure sospettato le quistioni che S. Tommaso ha trattato.

Ma vi è un punto nel quale S. Tommaso ha messo il suggello del suo genio: lo studio delle passioni. Aristotele aveva enumerato le passioni, ed aveva fatto un passo notevole nella conoscenza del cuore umano. S. Tommaso ha creato la teoria delle passioni; di ciascuna di esse ha sviscerato il concetto. *Nessuno potrà mai contrastare a S. Tommaso*, scrisse Jourdain

(1) Op. cit.

la gloria di presentare nelle più ampie proporzioni una dottrina fondata sulla esatta conoscenza del cuore umano (¹).

In quanto al mondo, Aristotele errò intorno all'origine, ammettendo l'eternità del mondo; ma, a riguardo della natura delle cose corporee, è fuori dubbio che la concezione aristotelica abbia superato quella degli altri filosofi. Respingendo l'atomismo di Democrito, egli sostenne la specificità delle cose della natura, nella teoria della materia e forma. S. Tommaso raccoglie tale teorica, la libera dalle deformazioni che essa aveva subito presso gli antichi scolastici, la sviluppa ed anche sulla filosofia della natura imprime il suggello del suo genio.

Come nella filosofia teoretica, così nella pratica la distanza fra Aristotele e S. Tommaso è grande. I limiti assegnati ad una conferenza non permettono di seguire lo sviluppo dato da S. Tommaso ai germi di verità lasciati da Aristotele e nell'etica e nella politica, che sono le due parti della filosofia pratica dello Stagirita. Basterà notare lo sviluppo che S. Tommaso ha dato alla nozione della virtù, fondamento dell'etica, ed alla nozione della legge, fondamento della politica.

In quanto alla virtù, Aristotele ne dà la definizione; distingue le virtù in dianoetiche ed etiche; fa uno studio minuto di diverse virtù particolari, specialmente dell'amicizia. S. Tommaso perfeziona il concetto della virtù sostituendo alla definizione di Aristotele quella di S. Agostino; fa un più largo studio delle virtù note alla ragione, arricchisce tale studio con quello delle virtù note per rivelazione. Aristotele, per esempio, conosceva l'amicizia, ma ignorava la carità. Soprattutto S. Tommaso fa ciò che non aveva punto fatto Aristotele, fa cioè uno studio profondo su quello che si oppone alla virtù, cioè il peccato. Che cosa è il peccato? Quali, quante le specie? In qual modo l'ignoranza, il timore, la concupiscenza aggravano o attenuano o tolgono il peccato? Sono, queste, quistioni che non si trovano in Aristotele, ma sono risolte con mano maestra da S. Tommaso.

In quanto alla legge, S. Tommaso utilizza gli elementi sparsi nelle opere di Aristotele, vi aggiunge elementi nuovi, e costruisce il suo mirabile *Trattato delle leggi*, del quale il

(¹) La philosophie de Saint Thomas d'Aquin, p. 470.

Janet scrisse: *Tale trattato è servito di modello a tutto ciò che si è scritto sopra questo soggetto fino al secolo XVI, in cui il gesuita Suarez lo ha commentato, ed anche fino al secolo XVII in cui ne troviamo ancora le grandi linee nel trattato delle leggi del celebre Domat* (1).

In generale la filosofia pratica di S. Tommaso, come la teoretica, segna, in confronto della filosofia pratica di Aristotele, un progresso immenso, che tutti sono costretti a riconoscere. Non solo per le dottrine politiche, ma anche e specialmente per le morali, sono vere le parole scritte dal Buoncompagni nella « Nuova Antologia » (2): *S. Tommaso è di gran lunga superiore ad Aristotele ed a tutti gli antichi.*

VI.

Confutati gli errori della filosofia di Aristotele, sviluppati i germi di verità che in essa si contenevano, S. Tommaso, sulla base della filosofia aristotelica, costruì la sua sintesi, la più perfetta delle sintesi filosofiche, la sintesi di una filosofia perenne.

Ai principii del secolo XIII, come abbiamo già detto, il movimento filosofico era già in pieno sviluppo; la sintesi era già abbozzata, ma essa era lungi dall'essere perfetta. Esisteva un fondo comune di dottrine filosofiche caratterizzato col nome di filosofia scolastica. In questo fondo di dottrine ve ne erano di quelle sulle quali nessuno discuteva, ma vi era altresì un complesso di opinioni particolari ereditate dai periodi precedenti, opinioni incompatibili con le dottrine peripatetiche. Vi erano elementi neoplatonici ed arabi presentati come dottrina autentica di Aristotele. Vi era, in breve, un eclettismo di dottrine derivanti da diverse sorgenti, le quali erano in contrasto fra di loro. Soprattutto vi erano lacune dottrinali da colmare. Quindi mancava alle sintesi filosofiche di quell'epoca quell'unità, quella coerenza, quella solidarietà dottrinale, quella concatenazione delle idee fondamentali, quello sviluppo delle teorie, che sono le doti di una sintesi perfetta.

S. Tommaso, in primo luogo, diè chiarezza di esposizione

(1) *Histoire de la philosophie morale et politique*, t. II, p. 314-315.

(2) *Maggio* 1867, p. 10.

e forza dimostrativa a quelle dottrine filosofiche, comuni ai Padri ed ai Dottori, le quali sono la sostanza della filosofia scolastica; escluse dalla sua sintesi le infiltrazioni averroistiche, dando una genuina interpretazione alla dottrina aristotelica; eliminò le incoerenze sorte dal contrasto tra teorie neo-platoniche o agostiniane e peripatetiche; introdusse nella sintesi una serie di nuove teorie, come l'unità del principio sostanziale, la dottrina delle forme sussistenti, la nozione peripatetica della materia, il principio d'individuazione delle sostanze corporee e molte altre. Così creò una sintesi filosofica alla quale diè una potente fisionomia individuale, personale. Egli creò la sua sintesi filosofica o, in altre parole, egli creò il TOMISMO.

Che cosa è il tomismo? Signori, è la più perfetta sintesi filosofica che abbia creato il genio umano.

Questa affermazione potrebbe essere dimostrata con un esame comparativo del valore intrinseco del tomismo rispetto alle altre filosofie. Ma tale esame non risponde all'indole di questa conferenza, e certo supererebbe le mie povere forze. Ma vi sono tre fatti che mettono in piena luce la superiorità della sintesi tomistica.

Il *primo fatto* è che il tomismo superò un lungo ed aspro periodo di lotte e riportò piena vittoria. L'ingresso, difatti, del tomismo nel mondo intellettuale non fu tranquillo. Contro di esso sorsero gli scolastici conservatori, agostiniani, neo-platonici, da una parte, e gli averroisti ossia gli aristotelici che, per influsso di Averroè e dei suoi testi aristotelici, andavano formando una setta panpsichistica, dall'altra.

L'attacco più forte e più pericoloso per il tomismo venne dagli scolastici conservatori, i quali aggredirono la nuova dottrina con gli scritti e con le censure. Guglielmo de Mara dà il grido di guerra col libello *Corruptorium fratris Thomae*, e le critiche al tomismo si moltiplicano in scritti di varia mole. Agli scritti seguono le censure: l'Università di Parigi, quella di Oxford condannano le principali tesi del tomismo.

La storia di queste lotte contro il tomismo sarebbe assai interessante se potessimo seguirla. A noi basta dire che essa si chiuse con una piena vittoria di S. Tommaso. Alla fine del secolo XIII si attribuisce a S. Tommaso il titolo magistrale di « doctor communis » (lo scolastico per eccellenza) e questo è in-

dice della rapidità di propagazione delle sue dottrine e della grande impressione da lui prodotta nella scuola. Poco prima Vincenzo di Beauvais, circa il 1268, in una vasta enciclopedia intrapresa per ordine di Luigi IX lo *Speculum magnum*, aveva, fatto il bilancio delle cognizioni del suo tempo richiamandosi di preferenza alle dottrine tomistiche. Alla stessa epoca Dante Alighieri, il poeta filosofo, riempie di tomismo la *Divina Commedia*, rivestendo in versi immortali di poetiche immagini le astratte dottrine di S. Tommaso. La Chiesa mette a questi trionfi il suggello nel Concilio di Vienna, elevando a dogma una delle più discusse dottrine tomistiche: la dottrina dell'anima come forma sostanziale del corpo. La vittoria del tomismo era un fatto compiuto.

Il *secondo fatto* è la vitalità del tomismo. Dopo il suo trionfo; nel secolo XIII, il tomismo subì le sorti della filosofia scolastica, la quale per difetto degli uomini, non delle idee, andò in decadenza. Purtroppo, dal secolo XIV in poi, molti scolastici non furono degni successori dei grandi maestri del secolo XIII; in un gergo irto di barbarismi essi si abbandonarono ad una vera logomachia dialettica moltiplicando frivole quistioni. D'altra parte, con la prova dell'esperienza, Copernico, Galileo, Keplero, Newton, Torricelli, Lavoisier fecero cadere le teorie relative alla fisica terrestre ed astronomica degli scolastici.

Le teorie fisiche ed astronomiche potevano cadere, rimanendo i principii di metafisica e di cosmologia; ma gli scolastici non seppero distinguere la fisica dalla metafisica; si ostinarono a difendere in blocco la filosofia e la fisica del secolo XIII, come se fosse un monumento di cui non si potesse togliere qualche cornice corrosa dal tempo, quasi che fosse una quercia dalla quale non si potesse tagliare qualche ramo divenuto secco. Così la metafisica e la fisica furono coinvolte nella stessa condanna. La scolastica cadde per difetto di uomini, non per difetto d'idee.

Ma il tomismo rimase come fuoco sotto la cenere, rivelandosi di tratto in tratto con scintille e fiamme attraverso dottissime opere di scolastici, degni successori dei grandi maestri, come furono il Capreolo, Silvestri di Ferrara, il Gaetano, i dottori della reviviscenza scolastica del secolo XVI ed altri molti.

Ma finalmente è stata scossa la cenere che copriva il tomismo, e questo è apparso come fuoco vivo cioè non come

esumazione di antiche formole, ma come pensiero che si svolge in funzione del progresso scientifico e filosofico moderno; è apparso non come dottrina morta, ma come dottrina viva. Nel NEO-TOMISMO il tomismo rivela la sua vitalità.

Signori, ho pronunziato la parola *neo-tomismo*. Permettete che, nel proferirla, il mio pensiero voli riverente all'immortale Leone XIII che con l'enciclica « Aeterni Patris », con la fondazione della nostra Accademia, con i suoi incoraggiamenti sovrani scosse la cenere che copriva il fuoco vivo del tomismo, e ne fece vibrare nel mondo la fiamma. Permettete che il mio pensiero voli riverente a Lovanio, ove un uomo eminente, interprete massimo del pensiero di Leone XIII, ha creato un centro da cui in dottissimi scritti di eletti ingegni, nella parola viva di grandi maestri, la fiamma del neo-tomismo irraggia nel mondo maggiori splendori. Voli il nostro pensiero al cardinale Mercier, in cui non si sa se ammirare di più la mente altissima dello scienziato, o il cuore ardente dell'apostolo, o il coraggio eroico del martire. Lovanio ha avuto la sua ora tragica; i suoi uomini hanno saputo superarla eroicamente. Il Card. Mercier ed i suoi cooperatori hanno scritto una grande e splendida pagina nella storia della scienza, della civiltà.

Ma, signori, pronunziando la parola *neo-tomismo*, io meridionale, non posso non ricordare con compiacenza, e vorrei dire con orgoglio, che in Italia la prima scintilla del fuoco, sopito sotto la cenere, scoppiò a Napoli per opera del can. Gaetano Sanseverino, fondatore di quella scuola tomistica che è una delle più pure glorie del Napolitano.

S. Tommaso, meridionale, a Napoli lasciò il ricordo indelebile degli ultimi anni della sua vita. Non era ben giusto che Napoli avesse la preferenza nel vederlo risorgere nella sua dottrina? Ciò accadde per opera del can. Gaetano Sanseverino, antesignano del movimento neo-tomistico in Italia, e dei suoi successori; il can. Signoriello, il card. Prisco, mons. Talamo che da lunghi anni è la vera Vestale del fuoco sacro.

Il *terzo fatto* è l'atteggiamento di molti filosofi moderni che; stanchi e disillusi, cominciano a pensare che in filosofia bisogna fare un cammino a ritroso e ritornare a S. Tommaso (1). Ma

(1) Nel 1919 il Sig. GONZAGA TRUC pubblicava un libro, *Le retour à la scolastique*, Paris, che è il segno dei tempi. Egli scriveva: « Io ho cominciato, or sono più di vent'anni fa con Taine, con la psicofisiologia, con Ribot, In seguito mi

ho già abusato troppo della vostra pazienza, e poi domani si tratterà il tema: *Il tomismo e la crisi dello spirito moderno*. Certamente il fatto accennato sarà messo in piena luce dalla parola di un vero maestro, e voi, o signori, non avrete nulla perduto e tutto guadagnato se io mi taccio.

Signori, la mia conferenza è fatta, ma mi accorgo che l'argomento da me proposto è stato appena sfiorato. Avrei potuto trattarlo più ampiamente senza abusare di troppo della vostra benevola attenzione? Però la vostra dottrina, la vostra erudizione colma con pienezza le lacune che la mia parola — per necessità, assai rapida — ha lasciato nella trattazione del complesso argomento. E mi accorgo ancora, o signori, che la vostra dottrina e la vostra cultura devono colmare non solo la lacuna, lasciata dalla mia parola troppo *rapida*, ma altresì la lacuna certamente più larga, lasciata dalla mia parola troppo *povera*.

Ma in ogni modo, non ostante che i cenni fatti siano rapidi e poveri, non ostante che solo una parte dell'attività dottrinale di S. Tommaso sia stata oggetto del nostro tema, io penso che voi non possiate dissimulare a voi stessi il senso di ammirazione sorto nel vostro cuore, per l'opera di S. Tommaso. Alla fine della «settimana tomistica», quando il vasto orizzonte dell'attività dottrinale di S. Tommaso sarà stato illuminato dalla parola, ricca di dottrina e di eloquenza dei maestri che saliranno su questa cattedra, è ben certo che la vostra ammirazione diverrà stupore. Non è possibile, difatti, meditare tutta l'attività dottrinale di S. Tommaso senza essere colpiti da profondo stupore.

Ecco perchè i contemporanei di S. Tommaso rimasero come attoniti innanzi a lui, e furono trascinati ad elogi che sembrano

sono immerso, restandone come ubbriacato, nello studio della Grecia divina, ho conosciuto la precisione di Descartes e lo zelo intempestivo dell'Enciclopedia; ho ammirato nel suo disordine, nel suo errore fondamentale, nella sua profondità la filosofia tedesca. Alla fine di questi deliziosi lavori, al sommo di tanti studi, alla soglia dell'età matura, la scolastica per la sua misuratezza, per la sua giustezza, per la sua varietà, per l'armonia prodigiosa del meccanismo mentale e della possibilità dell'intelligenza, per la sua interpretazione dei valori totali dell'essere, mi è apparsa come il coronamento di una carriera intellettuale, il sigillo col quale si segna lo spirito, al termine di questa corsa che finisce in un abisso vertiginoso.

quasi eccessivi, come quello della Facoltà delle Arti dell' Università di Parigi, che in occasione della morte lo appellava *Stellam matutinam praeminentem in mundo, iubar in lucem saeculi, imo, ut verius dicamus, luminare maius quod praecerat diei*. Ecco perchè allora le Università se lo disputarono; i personaggi politici, i quali d'ordinario non conoscono se non le reputazioni consacrate, lo festeggiarono e chiesero il suo consiglio; i Papi gli affidarono delicati incarichi e l'invitarono, senza poter vincere la sua modestia, a supremi onori. Sono passati secoli e lo stupore non è cessato, anzi parecchi secoli sono vissuti della sua dottrina; e, se vi è stato un periodo di oblio, nel secolo XIX, il secolo del grande risveglio del pensiero, si è iniziato il ritorno a lui.

Meritamente dunque, signori, il S. Padre, nella ricorrenza centenaria della canonizzazione, si è degnato, colla sua parola altissima e col suo sovrano incoraggiamento, d'invitare il mondo cattolico a rendere solenni onoranze a S. Tommaso.

Signori, a noi tocca di accogliere con entusiasmo l'invito del S. Padre. Dobbiamo farlo, perchè è un dovere tributare al merito il dovuto onore. Dobbiamo farlo, altresì, perchè S. Tommaso è gloria nostra, gloria della nostra Accademia che s'intitola da lui, gloria della nostra patria, perchè S. Tommaso, come l'Alighieri, è genio italiano, gloria della nostra Chiesa cattolica, perchè S. Tommaso non fu solamente un dotto, ma fu anche un santo.

O. MAZZELLA.

LA CRISE DE L'ESPRIT MODERNE ET LE MOUVEMENT THOMISTE (1)

Puisque vous avez invité à ces fêtes romaines, en mon humble personne, un scolastique parisien, je désire tout d'abord adresser à l'Académie romaine de saint Thomas, au nom de tous ceux qui en France veulent suivre saint Thomas d'Aquin, l'expression d'une gratitude ancienne déjà, et aujourd'hui renouvelée, car en provoquant et en dirigeant les travaux qui se déroulent ces jours-ci à Rome en l'honneur du Docteur Angélique, elle ajoute un rayon nouveau à la gloire ici-bas du grand Saint, qui, après le Christ, est le Maître de l'intelligence chrétienne.

Ce fut pour moi un très grand honneur que d'être appelé, il y a quelques années déjà, à faire partie de l'Académie romaine de S. Thomas. C'en est un très grand, aujourd'hui, que d'avoir à prendre la parole dans une telle assemblée, et à lui apporter le salut fraternel de l'Institut Catholique de Paris. Aussi bien suis-je persuadé qu'en demandant à un philosophe laïque de rendre témoignage au vivant et vivifiant magistère de saint Thomas, vous avez voulu avant tout manifester sensiblement l'universalité admirable de la doctrine thomiste, qui, à l'exemple de la Vérité première elle-même, dont elle nous tamise les rayons, ne fait pas acception des personnes, mais invite au festin de la sagesse les disciples comme les maîtres, les enseignés comme les enseignants, les actifs comme les contemplatifs, les séculiers comme les réguliers, les poètes, les artistes, les savants, les philosophes aussi bien que les prêtres et les théologiens. Cette doctrine apparaît ainsi comme ayant seule des énergies assez puissantes et assez pures pour agir efficacement non seulement sur cette élite consacrée qui se forme dans les séminaires, et dont la mission comme la responsabilité intellectuelle est immense, mais aussi sur l'univers

(1) Oratio habita in tertio Conventu publico, die 19 Novembris, a cl. D. IACOBO MARITAIN, in Universitate cath. Parisiensi Professore, Soc. Acad.

entier de la culture, pour rétablir l'ordre dans l'intelligence, et ainsi, avec la grâce de Dieu, ramener le monde dans les voies de la Vérité, qu'il se meurt de ne plus connaître.

C'est ce que je voudrais essayer de montrer brièvement, en parlant aujourd'hui du mouvement thomiste et de la crise de l'esprit moderne.

I

1. Si l'on cherche à discerner et à nommer les formes principales du mal profond dont l'esprit souffre de nos jours, on peut dire que ce mal de l'esprit se présente avant tout sous trois aspects : *agnosticisme*, *naturalisme*, *individualisme*. Vous voudrez bien excuser l'emploi de ces barbares mots en *isme*, dont le philosophe à tant de peine à se passer, et dont il faut bien user comme d'une notation grossière, mais commode et claire.

L'intelligence croit affirmer sa vertu en niant et rejetant comme science, après la théologie, la métaphysique ; en renonçant à connaître la Cause première et les réalités immatérielles ; en cultivant un doute plus ou moins raffiné qui blesse à la fois la perception des sens et les principes de la raison, c'est-à-dire cela même qui fait que toute connaissance *est* comme telle. Cet affaissement présomptueux de la connaissance humaine, voilà ce qu'on peut, d'une façon très générale, appeler *agnosticisme*.

En même temps l'intelligence méconnaît les droits de la Vérité première et refuse l'ordre surnaturel, qu'elle regarde comme impossible, et par cette négation c'est la vie de la grâce dans son principe même, je veux dire dans la vertu de Foi, qui se trouve atteinte ; voilà le *naturalisme*.

Enfin l'intelligence se laisse prendre au mirage d'une conception mythique de la nature humaine, qui assigne à cette nature les conditions propres à l'esprit pur, la suppose en chacun de nous aussi parfaite et aussi intègre que la nature de l'ange en celui-ci, et dès lors revendique pour nous, comme nous étant dues en justice, avec l'entière domination sur la nature, cette autonomie supérieure, cette plénitude à se suffire, cette *autarchie* qui conviennent aux formes pures ; — voilà ce qu'on peut, en donnant à ce mot son plein sens métaphysique, appeler *individualisme*, et qu'il serait plus exact d'appeler du nom d'*angélisme* : terme qui se justifie par des considérations historiques aussi bien que doctrinales, car c'est dans la confusion cartésienne entre

l'âme humaine et le pur esprit, comme dans la confusion leibnizienne entre la substance, quelle qu'elle soit, et la monade angélique, que l'individualisme moderne a son origine idéale et son type métaphysique.

2. Mais ces trois formes du mal moderne de l'esprit ont une racine commune, où s'élabore le suc empoisonné qui les nourrit ; cette racine est l'*idéisme*.

Si la pensée n'est en contact qu'avec elle-même et elle seule, s'il est absurde de concevoir, comme on dit, un *dehors* à la pensée, il suit que notre raison ne peut pas atteindre les choses elles-mêmes, ni *a fortiori* les objets suprasensibles ; il suit également qu'elle ne saurait reconnaître un ordre de réalité dit *naturel*, distinct d'un autre ordre de réalité dit *surnaturel*, ni une Vérité première subsistant hors d'elle et qui lui communiquerait du dehors une vie et des certitudes qui ne soient pas déjà en elle ; il suit enfin que notre raison exige de jouir en chacun de nous d'une autonomie parfaite, et nous impose pour premier devoir de « réaliser notre personnalité » en excluant tout magistère proprement dit, et plus généralement toute relation de dépendance à l'égard d'autrui. C'est ainsi que l'idéisme, qu'on pourrait appeler la *méconnaissance systématique de l'autre en tant qu'autre*, fausse la notion même de la connaissance, la notion même des rapports de l'homme avec Dieu, la notion même de la personnalité, et livre du même coup l'esprit moderne aux deux démons *immanentiste* et *transcendantaliste*.

« La liberté et l'intériorité, dit le premier, consistent essentiellement dans une opposition au non-moi, dans une revendication d'indépendance du *dedans* par rapport au *dehors* ; vérité et vie doivent donc être uniquement cherchées au dedans du sujet humain ; toute action, toute aide, toute règle, tout magistère qui proviendrait de l'*autre* serait un attentat contre l'esprit ». — « Par là même et réciproquement, dit le second, il n'y a plus de *donné* qui nous mesure et nous domine, mais notre fond intime transcende et commande tout donné. Nature et lois, définitions, dogmes, devoirs, sont pures expressions de notre dedans, et de l'activité créatrice de l'esprit en nous »

3. L'idéisme s'est introduit dans la pensée moderne avec la réforme cartésienne et par elle. C'est là une vérité historique que certains critiques, encore illusionnés par le spiritualisme « engageant et hardi » du philosophe du *Cogito*, ont récemment

cherché à contester, mais qui s'impose d'une manière absolue à qui considère l'esprit et la logique essentielle des doctrines. Sans doute Descartes n'a pas nié l'existence du monde extérieur ni la possibilité d'atteindre des choses existant hors de nous, sans doute il n'a pas voulu ni prévu les grands fruits d'erreur que porterait l'arbre dont il plantait le germe dans l'intelligence chrétienne; il a néanmoins introduit ce germe, posé les principes qui devaient nécessairement rendre la pensée prisonnière du pseudo-problème et de la pseudo-solution idéaliste.

Qu'on me permette d'insister ici, le plus brièvement que je pourrai, sur un développement dont il faut suivre les péripéties logiques pour comprendre comme il convient les maux dont l'esprit souffre aujourd'hui.

Kant a beaucoup parlé de sa fameuse révolution copernicienne, faisant tourner les choses autour de notre esprit et les réglant sur lui, tandis qu'avant lui c'était notre esprit qui était réglé par les choses. Il y a eu une révolution cartésienne de non moindre importance, un premier renversement de l'ordre, qui seul a rendu possible le renversement kantien.

Descartes, repoussant la distinction, classique dans l'ancienne philosophie, entre l'ordre de la connaissance humaine et l'ordre de l'être, refuse de partir des choses et de l'expérience sensible; c'est par Dieu lui-même qu'il veut débiter, le *Cogito* n'étant qu'un indispensable tremplin pour s'installer d'un bond dans la véracité divine, et construire de là la science d'une façon purement déductive, au sein de la pure pensée. Avec son souci d'aller vite en besogne et de courir aux solutions expéditives, il ne s'est pas rendu compte de ce qu'il faisait ainsi en réalité. En réalité une telle présomption ne détruisait pas seulement la hiérarchie de nos vertus intellectuelles, la métaphysique devenant à vrai dire, non plus le couronnement de notre savoir, mais l'introduction à la science des phénomènes et à la domination pratique de la nature; une telle présomption philosophique revenait à transporter la science humaine dans les conditions propres de la science créatrice (voilà le principe secret du panthéisme ouvert ou dissimulé des grands systèmes métaphysiques de la fin du XVII^e siècle), et tout d'abord à concevoir notre raison sur un type angélique, à mêler l'empreinte des esprits purs à la pensée humaine: Descartes ne prétend-il pas remplacer le syllogisme par l'intuition, par une intuition à vrai dire multiple et discontinue,

comme une succession de coups d'oeil angéliques ? Ne veut-il pas que nos idées soient innées, et se résolvent dans la vérité même des idées divines, comme celles des purs esprits ? que nous ne connaissions rien qu'en nous connaissant d'abord nous-mêmes, comme il arrive pour les anges ? Ne tient-il pas notre raison pour naturellement si achevée en bonté que le bon sens suffit (avec la méthode) pour pénétrer dans les secrets des plus curieuses sciences, et qu'il n'est pas plus besoin de qualités élevatrices ou d'*habitus* pour l'entendement humain que pour l'intelligence de l'ange dans l'ordre naturel ?

Or nous avons là, dans la révolution cartésienne ainsi envisagée, une première raison séminale, à coup sûr très générale et indéterminée, mais très réelle et très certaine, de l'idéalisme moderne : que nos idées soient des idées d'ange, dépendant directement et immédiatement de la Cause première et des idées créatrices, cela, cet aspect positif de l'entreprise cartésienne ne pouvait pas tenir, et les grands échecs métaphysiques où les positions de Descartes, prises comme positions de départ, devaient induire la pensée de Malebranche, de Spinoza, de Leibniz, marquent de ce côté une barre d'arrêt très nette. Mais c'est sous son aspect négatif que la révolution cartésienne devait réussir et se poursuivre indéfiniment : que nos idées, telles les idées angéliques, *ne* dépendent *pas* des choses et *ne* soient *pas* mesurées par elles, voilà ce que Descartes apportait à ce point de vue à la pensée moderne, et c'est bien le premier postulat de l'idéalisme. Kant, survenant, n'aura qu'à résorber dans ces idées qui ne dépendent pas des choses, les propriétés même des idées créatrices, et à déclarer, non plus qu'elles dépendent immédiatement de Dieu, comme des idées d'ange, mais qu'elles ont toute leur régulation en elles-mêmes, dans une parfaite *autonomie*, et qu'elles sont elles-mêmes, comme les idées divines, la mesure des choses, la révolution kantienne consommera alors logiquement la révolution cartésienne ; la philosophie moderne aura ainsi, si je puis dire, bouclé la boucle ; et les trois grands échecs métaphysiques de Fichte, de Schelling, de Hegel, marqueront après cette nouvelle crise une nouvelle barre d'arrêt, qui pourrait bien être une barre de mort pour la spéculation occidentale, si celle-ci ne se décide à remonter jusqu'au principe du mal, et à renouer les fils que Descartes a rompus.

Il y a encore dans la réforme cartésienne une autre *raison*

séminale, un autre principe, très déterminé cette fois, riche des virtualités de l'idéalisme moderne. C'est la théorie cartésienne des idées. Egaré, me semble-t-il, par Vasquez et par sa fausse notion du *conceptus objectivus*, Descartes, et ceci est capital, croit que ce que les scolastiques appelaient le concept objectif, c'est-à-dire l'objet du concept, l'objet immédiatement atteint par l'acte de perception intellectuelle, n'est pas la chose elle-même connue, mais une image ou un portrait de la chose en nous : autrement dit l'idée, pour lui, au lieu d'être comme pour Saint Thomas un *signe formel*, devient un *signe instrumental* ; au lieu d'être un terme *quo* ou *in quo*, une relation vivante faisant atteindre directement, comme terme *quod*, la nature ou quiddité réalisée dans la chose, l'idée devient elle-même le terme *quod*, l'objet, la chose, la seule chose immédiatement atteinte par l'acte de connaissance. Voilà donc que la pensée désormais n'atteint plus immédiatement qu'elle-même, et qu'au lieu d'être ouverte à l'immensité de l'être pour recevoir au dedans d'elle les choses elles-mêmes, mais dépouillées du mode d'existence qu'elles ont au dehors, elle devient un monde clos, en contact avec soi seul, se déployant en formes et figures qui sont encore elles-mêmes la pensée, et elle seule, et qui, si elles doivent servir à connaître les choses, doivent être un décalque strict, une copie, un double de celles-ci. Mais qui nous dit que la pensée ressemble ainsi aux choses qui la doublent, qui nous dit même qu'il y a un double auquel elle correspond ? Descartes lui-même pour rejoindre le réel se réfugie dans la véracité divine, par un procédé logique d'ailleurs indéfendable ; personne après lui ne pourra se contenter de cet artifice. La théorie des idées-tableaux, qui *réifie* les idées, et qui fait d'elles, non plus un moyen, mais un écran, un obstacle entre l'esprit et la chose, ne commande pas seulement le cartésianisme, elle commande tout l'idéalisme moderne, voire même certaines tentatives incomplètes de réaction contre l'idéalisme, comme la philosophie de M. Bergson ou celle de M. Blondel. A vrai dire, elle ne laisse le choix qu'entre la solution de Berkeley et de Hume : *derrière cette idée-chose il n'y a pas de chose*, ou la solution de Kant : *derrière cette idée-chose il y a une chose, mais dont nous ne pouvons rien savoir*.

Ces considérations, sur lesquelles on pourrait insister beaucoup, mais que j'ai voulu réduire à l'essentiel, nous montrent comment le germe de l'idéalisme a été déposé dans la pensée

occidentale, et comment il devait s'y développer. Avec Kant le beau monstre issu de ce germe atteint son plein développement, et devient, selon le mot de Pie X, la grande hérésie moderne.

Depuis l'oubli des hautes spéculations thomistes sur la nature du connaître, les philosophes modernes regardaient la connaissance comme la simple réception d'une empreinte, la simple application d'une forme sur une matière, — empreinte causée en nous par Dieu, pour Descartes et les innéistes, — par les corps pour les sensualistes. Ce rapport de forme à matière, Kant ne songe pas à examiner s'il rend bien le *quid proprium* de la connaissance, il l'accepte tel quel, mais, — c'est ici son coup de génie, — il le retourne : car l'esprit est actif, remarque-t-il ; donc ce n'est pas le rôle matériel et réceptif, c'est le rôle informateur qui lui convient ; c'est l'objet qui est matière, la pensée qui est forme, exactement comme dans le cas de l'intellect pratique et de la fabrication artistique. Dès lors *connaître, c'est fabriquer*, nous ne connaissons que ce que nous faisons. Voilà l'axiome secret qui domine toute la philosophie spéculative de Kant. Et si connaître, c'est fabriquer, les choses elles-mêmes ne sont pas connaissables, puisque nous ne les faisons pas ; le seul objet de notre connaissance, c'est l'objet que nous faisons grâce à nos formes a priori, — un monde de phénomènes dont la loi, l'unité, la structure constitutive et la régulation viennent toutes de notre esprit. Notre esprit est une savante machine à l'entrée de laquelle la chose en soi verse une farine de sensations, qui, en passant par toute une série de gaufriers intérieurs, se transforme en un vaste univers phénoménal qui est notre oeuvre. Ah ! nous voilà bien autonomes, bien installés dans notre immanence, ne recevant aucune détermination du dehors, faisant la vérité comme des dieux ! Oui, mais la vérité, si tant est que ce mot ait encore un sens, n'est plus que l'usinage régulier de nos phantasmes, et à proprement parler la construction en nous de ce qui n'est pas. Et puisque, selon l'esprit essentiel de l'idéalisme critique, connaître c'est faire, il faut dire que, selon l'esprit essentiel de l'idéalisme critique, l'objet de la connaissance fuit toujours devant elle sans pouvoir être jamais donné, toujours se faisant, jamais fait, car s'il était une fois fait, nous ne le ferions pas, et donc, par définition, ne le connaîtrions pas.

C'est ainsi que la raison, qui chez Descartes et ses grands

héritiers ne voulait plus connaître Dieu à partir du réel sensible, mais prétendait aller à lui d'un pur vol intellectuel, tombe du ciel métaphysique comme une colombe dans le vide ; elle ne peut plus du tout connaître Dieu, ni aucune chose telle qu'elle est ; elle est encagée dans le monde des sens, et cette cage même n'est que phénomène, pure représentation. Disons qu'au cours de cette histoire *l'ordre de l'intelligence à son objet a été brisé, l'intelligence a perdu son objet*. Et elle-même, on ne la concevra bientôt plus que comme un pouvoir de fabriquer des apparences liées entre elles vaille que vaille, qui a pour fin principale de manifester par la science, la dignité absolue de l'esprit humain.

4. Que l'ordre de l'intelligence à son objet soit ainsi brisé, nous avons peine à comprendre, tant nous sommes matériels, la signification terrible, chargée de sang et de larmes, de ces quelques mots abstraits ; nous avons peine à nous représenter l'immense subversion, l'immense catastrophe invisible désignée par là. L'intelligence ! Cette activité « divine », comme disait Aristote, ce prodige de lumière et de vie, cette gloire et cette perfection suprême de la nature créée, par laquelle nous devenons immatériellement toutes choses, par laquelle nous posséderons un jour notre béatitude surnaturelle, de laquelle ici-bas procèdent tous nos actes en tant qu'actes humains, et dépend la rectitude de tout ce que nous faisons, — imagine-t-on ce que peut être pour l'homme la perturbation de cette vie, participée de la lumière divine, qu'il porte en lui ? La révolution qui commence avec Descartes, et continue avec les philosophes du XVIII^e et du XIX^e siècles, est un cataclysme historique infiniment plus grand que les plus redoutables bouleversements de l'écorce terrestre ou de l'économie des nations.

Ce que nous constatons au terme, c'est l'abdication de l'esprit. Renonçant à son lieu propre et à sa véritable patrie, l'intelligence blessée se replie sur le concret senti, comme si le fait singulier, inscrit dans un document, ou sur un appareil enregistreur, lui donnait enfin cette sécurité qu'elle n'attend plus de la spéculation de l'être. Hélas, le fait lui-même, quand l'intelligence refuse d'user de sa propre lumière pour le saisir et le juger, se dérobe et se liquéfie devant elle, car elle court alors après un bien qui est le bien propre du sens, et qu'elle n'atteindra jamais, puisqu'elle-même elle ne sera jamais sensation. A se

livrer à la loi de la matière et à sa décevante infinité, elle s'engage en une mortelle aventure, qui n'est pas le fait de la science positive, certes, mais de cette pusillanimité orgueilleuse, scientiste ou historiciste, comme on voudra l'appeler, qui propose à la raison pour fin suprême de s'assurer le savoir en se dispensant de penser, d'épuiser matériellement le détail sensible, et de compter, selon le mot de saint Thomas, *quot lapilli jaceant in flumine*. Cette *fascination du positif* a été au siècle de Comte et de Renan, le mal d'un grand nombre d'esprits.

Ailleurs, là où l'intelligence ne se renonçait pas devant le fait brut, c'est devant les puissances appétitives qu'elle abdiquait ; Rousseau, Kant, — le Kant de la raison Pratique, — Fichte, Schopenhauer, avec leur primat du sentiment ou de la volonté, voilà les grands ancêtres des doctrines qui de nos jours dépriment la pensée au niveau infra-humain du pragmatisme, ou qui, par une étrange collusion du connaître et du vouloir, s'efforcent d'expérimenter l'absolu en mêlant l'homme à l'être des choses et en faisant tout refluer dans les virtualités du sujet.

L'antiintellectualisme, là où il garde quelque vigueur métaphysique, ne conduit pas seulement à cette oblique acceptation de l'absurde qu'est la foi dans le Devenir pur, il contraint à affirmer pleinement que l'irrationnel, le discordant, le mal, est au coeur des choses. Et par là il procure encore, à sa manière, le grand affranchissement moderne de l'esprit, le grand refus de l'être. Pourtant, même chez les pessimistes les plus affranchis, une dernière servitude demeure. Quelle servitude ? Demandons-le à Nietzsche : *ils croient encore à la vérité*, nous dit-il, et sous ce rapport ils ne sont pas plus libres que ces « fantômes d'hommes libres », dévots de la pseudo-science, dont Nietzsche voyait le type en David Strauss, et qu'il appelait des *philistins de culture* et des *rachitiques de l'esprit*. Croire à la vérité est la servitude dernière. « Il faut essayer une bonne fois, écrivait-il, de révoquer en doute la valeur de la vérité », « à cet égard il y a une lacune dans toutes les philosophies ». Pour son propre compte il a essayé sincèrement de se délivrer de cette ultime servitude, et pour cela de dire *oui*, avec une joie désespérée, au monde de Schopenhauer, — de rire et de danser en enfer. Nous savons la fin. Il n'a pas, comme ceux que Schopenhauer appelait les trois grands hâbleurs, tiré de cette essentielle revendication d'*aséité*, qui est au fond de la philosophie moderne, un

système confortable, une machine de luxe intellectuelle. Il a pris cette revendication au sérieux, il a voulu en vivre, il l'a vécue jusqu'au bout. La folie de Nietzsche, c'est la consommation, dans une chair d'homme, de tout le mal de l'esprit depuis Luther et Descartes. Lamentable victime ! Un grand et puissant poète qui chavire dans la démence, parce qu'il a voulu, pour vivre, mieux que la vérité, — et qui, après avoir cru régénérer le monde par la suppression de l'*idéal ascétique* et la haine vivace du christianisme, écrit des lettres de fou signées *le crucifié*, se croit à la fois l'Antéchrist et le continuateur du Christ, son destructeur et son « meilleur ami », voilà sans doute, si nous savions voir dans les ténèbres, dans les pauvres ténèbres de l'orgueil, le signe et la figure par excellence de *la crise de l'esprit moderne*.

II

5. Cette crise, nous savons qui, seul, a le pouvoir de la faire tourner au bien de l'esprit. Saint Thomas d'Aquin nous a été envoyé pour le salut de l'intelligence, c'est là sa mission propre. Lui seul aujourd'hui peut tirer l'intelligence du désordre radical dont elle commence à prendre conscience, et qui lui fait appeler à grands cris la guérison. C'est pourquoi il est le plus actuel et le plus urgent de tous les penseurs, et, en toute vérité, l'apôtre des temps modernes.

J'ai dit tout à l'heure que la principale racine, dans l'ordre philosophique, des maux dont nous souffrons, c'est l'idéalisme. Saint Thomas est le réaliste par excellence, la pierre sur laquelle l'idéalisme se brise. Nous avons là un exemple éminent de la vérité de la grande parole de Léon XIII : « Saint Thomas est parvenu à repousser à lui seul toutes les erreurs des temps qui l'ont précédé, et à fournir des armes invincibles pour dissiper celles que l'avenir ferait naître ».

C'est une chose singulière, et bien propre à décourager les illusions que nous pourrions nourrir sur la nature humaine, sur la qualité intellectuelle des milieux philosophiques en particulier, c'est une chose singulière de constater l'empire que le dogme idéaliste a pris sur la philosophie contemporaine. Il est devenu un postulat sacré, et la plupart des personnes qui se piquent de penser, assises dans les chaires du monde moderne, regarderaient comme un manquement à la bienséance et un

signe de grossièreté de ne pas tenir pour acquis, *in principio*, que la connaissance déforme les choses, à supposer qu'il y ait des choses, et ne saurait atteindre en réalité que ses propres créations. Ce dogme idéaliste, cependant, a déjà été sérieusement battu en brèche, en particulier par les néo-réalistes et les réalistes critiques, qui, outre Atlantique, n'ont pas craint de s'attaquer au dragon kantien. A vrai dire une grande réaction se prépare contre lui, non pas sans doute chez les philosophes officiels, mais chez les esprits qui reconnaissent dans la présente agonie du monde l'effet d'un profond mal de l'intelligence, et qui ne veulent pas que périclisse la civilisation occidentale. Et je ne désespère pas que, dans quelques années, l'idéalisme soit considéré à son tour comme une vieillerie tout à fait usée et une incongruité de la raison. Mais pour cela il faudra autre chose que la critique ingénieuse et vivante, mais encore trop superficielle, et mêlée de bien des impuretés, de MM. Perry et Spaulding, Santayana et Lovejoy.

A la lumière des principes de saint Thomas, non seulement nous pouvons, comme les néo-réalistes, réduire à l'absurde ce *self-refuting system*, et mettre en évidence la totale gratuité des postulats idéalistes, notamment de ce que les auteurs américains appellent le postulat des *relations internes*, d'après lequel toute relation devrait nécessairement poser une modification réelle dans ses deux termes ; mais encore nous pouvons procéder à une véritable et complète apologie scientifique de la connaissance, qui fasse partie intégrante de la sagesse métaphysique, et soit comme le portique de la philosophie première, et qui fonde un réalisme non pas naïf mais solidement critique, non pas un néo, ni un paléo-réalisme, mais un réalisme éternel comme la vérité. Saint Thomas, il est vrai, n'a pas composé un traité spécial de critique. Tous les principes, toutes les thèses essentielles, toutes les vérités dominantes d'un tel traité sont cependant chez lui, ne disons pas seulement à l'état virtuel, disons sous un mode *formel éminent*, et il est vraisemblable qu'une des œuvres capitales demandées aujourd'hui à ses disciples sera de dégager ces vérités et de les dresser en corps de doctrine, en y intégrant tous les matériaux accumulés dans ce domaine par la pensée moderne.

6. Saint Thomas nous apprend tout d'abord la juste manière de procéder dans le traitement du problème critique. Nous ne

commencerons pas, comme première entrée de jeu, par rompre toutes nos attaches avec les choses, comme s'il était en notre pouvoir de refaire par notre art, après les avoir détruites, les connexions vitales établies par la nature ; je veux dire que nous ne débiterons pas par un doute réel universel à la manière de Descartes, et ne nous imposerons pas la folle besogne de justifier ou critiquer notre outillage intellectuel et notre connaissance à l'aide de cette même connaissance et de ce même outillage d'abord positivement révoqués en doute ; et que nous ne débiterons pas non plus par une option volontaire à la manière de Renouvier, par un acte de foi aveugle en les principes de la raison, suspendant ainsi les nécessités intelligibles à la pure contingence, et l'évidence à une croyance gratuite. Mais gardant tous nos contacts avec l'être, adhérant à toutes les évidences par lesquelles notre intelligence est naturellement nécessitée, (et ce serait péché moral, — cette loi n'est pas abrogée pour le philosophe, — ce serait péché moral comme difformité logique que de se refuser, où que ce soit, à la vérité connue), gardant par suite tous nos liens avec l'expérience humaine et l'héritage des siècles, nous pourrons, sans contradiction ni cercle vicieux, nous représenter, par l'abstraction, l'intelligence détachée de ces mêmes certitudes qui en réalité demeurent en nous, et parvenir ainsi à justifier indirectement, par réduction à l'impossible, les principes premiers de la connaissance, et la valeur même de nos facultés.

Nous pourrons aussi et surtout entreprendre de pénétrer la nature même de la connaissance, de comprendre comment elle se produit, quelle sorte d'activité et de perfection elle suppose, quelles conditions elle enveloppe, quel organisme métaphysique elle comporte, et voilà sans doute la meilleure manière de la défendre et justifier, voilà l'oeuvre principale de la Critique, et voilà où éclate la supériorité de saint Thomas.

On peut dire que lui et ses disciples triomphent ici presque sans compétiteurs ; car seuls ils ont été assez dociles au réel, assez humbles devant les mystères créés comme devant les mystères incréés, pour oser affronter cette vie très secrète et très haute, cette sorte de miracle naturel, si j'ose dire, qu'est la connaissance, en restant jalousement fidèles à ne la confondre avec rien de ce qui n'est pas elle.

A la lumière de saint Thomas nous comprenons alors la cause

profonde de l'erreur de Descartes et de celle de Kant. L'un par négligence, l'autre par impuissance métaphysique, ces philosophes n'ont pas su, selon le mot de Cajetan, élever leur esprit et entrer dans un autre ordre de choses, *elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi*. « *Quam rudes fuerunt*, ajoutait le grand commentateur, les condamnant d'avance, *quam rudes fuerunt qui de sensu et sensibili, intellectu et intelligibili, deque intelligere et sentire tractantes, tanquam de aliis rebus judicant!* » Prétendant traiter du sens et de l'intelligence ils sont restés à la porte, parce qu'ils en ont parlé comme des autres choses, et n'ont pas connu l'ordre de l'esprit. Si bien qu'il faut dire que les modernes, qui se font gloire, si présomptueusement, d'avoir inventé la critique de la connaissance, font consister cette fameuse critique à ne pas connaître la connaissance.

Parlant de l'hérésie d'Arius et de Sabellius, *si quis autem diligenter considerat*, dit saint Thomas, *uterque accepit processionem, secundum quod est ad aliquid extra*. A regarder les choses avec attention, l'un et l'autre, parlant de la procession en Dieu, n'ont eu en vue que la procession qui va vers un effet extrinsèque, *ad aliquid extra*. Et ainsi l'un et l'autre se sont trompés « parce qu'ils ont entendu les choses divines selon le mode des créatures infimes, qui sont les corps ». Descartes et Kant se sont trompés de même, parce qu'ils ont conçu la connaissance, et en particulier la connaissance intellectuelle, qui est ce qu'il y a de plus élevé dans la nature, *secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora*, parce qu'ils ont confondu les choses du connaître avec les choses de l'action transitive. Connaître, pour l'un, c'est recevoir une empreinte; pour l'autre, c'est fabriquer un objet. Mais une telle union de matière à forme, constituant un *tertium quid*, la matière informée, on la rencontre déjà dans le monde des corps, où elle occupe toute la scène. Sans même s'apercevoir du problème, Descartes et Kant, mettant leur grosse main sur la connaissance, l'ont réduite à l'un de ces schèmes inertes, empruntés au spectacle des corps, qui traînent dans notre imagination. Quoi d'étonnant qu'après eux les modernes tiennent la relation de connaissance pour une de ces relations entre agent et patient corporels, qui posent dans leurs deux termes une modification intrinsèque? Quoi d'étonnant qu'ils regardent comme un scandale incompréhensible l'idée même d'une saisie de l'être des choses en tant qu'indépendant de nous, puisque la connaissance ainsi méconnue ne peut plus

porter que sur un *tertium quid* résultant de l'union du sujet et de l'objet ?

Ce qui seul nous permet de nous entendre nous-mêmes quand nous parlons de connaissance, et du même coup d'expliquer l'essentielle objectivité du connaître, c'est de comprendre ce que saint Thomas nous enseigne avec tant de profondeur, à savoir que l'acte de connaître est une action *immanente*, qui peut sans doute comporter, à titre de condition nécessaire, réception d'une qualité informante et production d'un terme intérieur, mais qui de soi comporte un genre d'union *purement immatérielle*, et consiste en un pur achèvement qualitatif, par lequel l'âme fleurit, si je puis dire, en cela même que la chose est.

Voilà le mystère propre du connaître. Sans aucun mélange de leur être propre, chacun gardant intacte sa nature, l'un devient l'autre, *unum fit aliud, unum fit idem alteri, salvis rationibus eorum*, comme dit encore Cajetan ; et ainsi l'union du connaissant et du connu est beaucoup plus intime et beaucoup plus parfaite que l'union de la matière et de la forme, *cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma*. C'est dans son altérité même, dans ce qui fait qu'elle est elle-même, et non pas moi, que la chose est tenue par moi : comme chose, et dans son existence concrète, par l'intuition du sens ; comme nature ou quiddité, et dans ses raisons universelles, par la perception de l'intelligence.

Saisissant la connaissance non pas seulement dans ce qu'elle peut avoir de commun avec autre chose, mais précisément dans ce qu'elle a d'original et d'irréductible, discernant, de son regard angélique, qu'elle est par essence fonction de l'immatérialité, saint Thomas détruit l'idéalisme par la racine, et nous montre que dans l'acte de connaître, si toute la vitalité vient du sujet, toute la spécification vient de l'objet.

Il est vrai que la pensée atteint son objet au sein d'elle-même en une parfaite intériorité. *Intellectus est potentia perfecte trahens res ad se*, dit Jean de S. Thomas. Mais ce que l'intellect atteint ainsi au dedans de lui, ce n'est pas l'idée, comme le croyait naïvement Descartes, c'est la chose même, par le moyen de l'idée, la chose dépouillée de son existence propre et transportée en lui, dans son immatérialité à lui : l'idée n'étant pas l'objet lui-même immédiatement connu, n'étant que pure référence à l'objet, *pur moyen* ou *pur signe* (signe formel), grâce auquel la nature intelligible qui est dans la chose est saisie immédiatement comme objet.

Il est vrai également que l'intelligence élabore elle-même son objet, *format objectum in verbo*, mais c'est seulement pour transférer la chose à un nouveau mode d'*exister*, à une existence spirituelle, abstraite et universelle, qui lui permet de la brasser, de la diviser, de l'inspecter sous tous ses aspects. S'il s'agit de l'essence même de la chose, de son intime constitution intelligible, alors au contraire la chose est *la même* dans le réel et dans le concept, *ce qu'elle est* ne se trouve altéré ou contaminé en rien par le traitement qu'elle subit dans l'esprit.

C'est ainsi que saint Thomas, drainant à l'avance tout ce que l'idéalisme moderne a pu toucher de vrai, établit la critique de la connaissance dans un réalisme parfaitement solide et parfaitement nuancé, et nous enseigne en même temps, — chose que les philosophes modernes oublient presque toujours lorsqu'ils traitent de ces questions, — à distinguer profondément le réalisme de l'intelligence, qui saisit la chose *prout est intra* et sous l'état d'universalité, du réalisme de la volonté, qui se porte à la chose sous l'état concret et singulier où elle existe au dehors.

7. J'ai essayé de montrer comment saint Thomas délivre l'intelligence des prestiges de l'idéalisme. Il la guérit aussi des trois grandes erreurs dont je parlais au début de cette conférence, et qui nous étaient apparues comme les fruits de l'idéalisme.

Qu'il me suffise ici de le constater, car le temps nous presse, la doctrine thomiste, mettant nos idées en continuité avec les choses par l'intuition des sens, et résolvant tout notre savoir dans l'évidence de l'être et des premiers principes, dont la valeur transcendante lui permet de monter jusqu'à Dieu, la doctrine thomiste est une sagesse assez haute pour sauver la raison de l'agnosticisme, tout en la gardant de toute présomption ontologiste.

Consciente de l'infinité élévation et de l'infinité liberté du Créateur, comme du fond radicalement contingent de l'être créé, assurant, grâce à une saine notion de l'universel, la valeur de la *nature* et de ses lois, et montrant que cette nature reste au regard de Dieu immensément ductile et immensément achevable; toute pénétrable à l'influx divin, elle réduit à l'absurde le postulat naturaliste, et l'hypocrite métaphysique qui, cachée derrière les sciences positives, essaie de conférer à la créature l'assésité divine.

Comprenant tout ce que la notion même d'animal raison-

nable comporte de grandeur et de servitude, situant l'intelligence humaine au plus bas degré de l'échelle des esprits, rabattant rudement toutes ses prétentions à jouer à l'esprit pur, faisant la juste part de l'autonomie qui nous convient comme esprits, et de la dépendance qui nous convient et comme créatures, et comme créatures matérielles, et comme créatures blessées, elle arrache de nous cette erreur que j'appelais tout à l'heure *angéliste*, et cet individualisme qui sacrifie en réalité la personne humaine à une image de l'homme illusoire et décevante. Elle nous montre que la liberté et la vie ne consistent pas dans la suppression du non-moi et de toute norme extérieure, mais dans leur assimilation et leur intériorisation par l'intelligence et par l'amour. Elle nous montre que c'est en adhérant à l'être et à Dieu, et en nous détachant de notre moi matériel, que nous gagnons la personnalité la plus haute.

Sapientis est ordinare. Disons que saint Thomas est parmi nous le restaurateur de l'ordre intellectuel. Il restaure l'ordre de la connaissance humaine, la fondant tout entière, *in via inventionis*, sur l'idée de l'être, première donnée de l'intelligence, avant de la suspendre, *in via judicii*, à l'idée de Dieu, de la Vérité première, objet suprême de tout esprit.

Il restaure l'ordre des disciplines intellectuelles, et faisant de la sagesse métaphysique, et, bien au-dessus d'elle, de la sagesse théologique, le terme suprême et vraiment le fruit, *aliquid ultimum et delectabile*, de tout notre savoir, il détourne notre esprit des utilités d'en bas, et tient notre tête levée vers les clartés du ciel intelligible, auxquelles il convient que viennent se mêler, dans les flammes de la charité, la lumière plus haute de la troisième sagesse, qui est celle du Saint-Esprit.

Enfin, et c'est là son bienfait le plus immédiat, il restaure l'ordre de l'intelligence à son objet. Il lui dit qu'elle est faite pour l'être. Comment ne l'écouterait-elle pas ? C'est comme si on disait à l'œil qu'il est fait pour voir, aux ailes qu'elles sont faites pour voler.

Elle se retrouve elle-même en retrouvant son objet ; elle s'ordonne toute à l'être ; selon l'inclination souveraine que les choses ont pour leur principe, elle tend, par dessus tout, vers l'être même subsistant. Soumise à l'objet, mais pour parvenir à sa vraie liberté, car c'est dans cette soumission qu'elle agit de l'activité la plus spontanée et la plus vivante ; docile à l'en-

seignement des maîtres, mais pour rendre plus intense et plus parfaite sa propre saisie de l'objet, elle rétablit au dedans de soi ses hiérarchies essentielles et l'ordre de ses vertus.

Guidée par Thomas d'Aquin, elle échappera à la fois à la *fascination du positif*, qui fut le grand mal du siècle dernier, et aux mirages d'une pseudo-mystique naturaliste et d'une pseudo-métaphysique panthéiste qui se réclament aujourd'hui de l'Orient, et qui pourraient bien devenir le grand danger du siècle présent.

Remarquons-le, ce qui tait, en dépit de leurs égarements, la noblesse des philosophes, des philosophes modernes en particulier, c'est qu'ils aiment malgré tout l'intelligence, même quand ils la ruinent. Mais pour la plupart ils l'ont aimée plus que Dieu. Saint Thomas aime Dieu plus que l'intelligence, mais il aime l'intelligence plus que tous les philosophes ne l'ont aimée. C'est pourquoi il peut la restaurer, en lui rappelant ses devoirs. Il la tire de sa lâcheté, il lui rend le courage d'affronter les vérités suprêmes. Il la tire de sa vaine gloire, il la plie à se mesurer sur les choses, et à écouter une tradition. Il lui réapprend à la fois les deux vertus complémentaires qu'elle avait perdues ensemble, la magnanimité et l'humilité.

III

8. Or il se trouve que la crise de l'esprit moderne est devenue si aiguë que tous les hommes réfléchis, sentant chanceler partout la civilisation, aspirent comme à une nécessité de salut à la réfection de l'intelligence. Nous avons besoin de métaphysique beaucoup plus que de charbon, d'assainir nos valeurs d'échange intellectuelles bien plus encore que notre monnaie, d'établir notre vie en accord avec les lois de l'être bien plus encore que d'assurer notre ravitaillement en farines. Rien n'est plus saisissant que ce commun désir. Mais qui le pourra satisfaire ? Si Thomas d'Aquin est vraiment l'apôtre de l'intelligence et le restaurateur de l'ordre intellectuel, alors il faut dire qu'il n'a pas écrit pour le XIII^e siècle, mais qu'il a écrit pour notre temps. Son temps à lui c'est le temps de l'esprit, qui domine les siècles. Il adhère si purement à la haute lumière de la sagesse qu'il se trouve, à l'égard des sciences inférieures et de leurs ombres mouvantes, dans une liberté que nul philosophe n'a connue : tout

le revêtement sensible emprunté à la science du XIII^e siècle peut tomber, sa doctrine philosophique et métaphysique demeure aussi intègre que l'âme une fois séparée du corps.

Il est placé au croisement de nos routes, il tient la clef des problèmes qui oppriment notre cœur, il nous apprend à triompher à la fois de l'antiintellectualisme et du rationalisme, du mal qui déprime la raison au-dessous du réel et du mal qui l'exalte au-dessus. A une époque profondément travaillée par le désir, trop souvent divaguant et répandu sur les choses d'en-bas, d'un règne du cœur et d'une vie d'amour, il enseigne la seule doctrine qui affirme le primat pratique absolu de la charité dans notre vie, et qui nous invite au festin du véritable amour, je dis de la charité surnaturelle, sans pourtant renier l'intelligence et sa supériorité métaphysique, ni adultérer la charité elle-même en la contaminant de pragmatisme, d'humanitarisme ou de sensibilité animale. *La charité doit toujours grandir, en vertu du premier précepte; c'est pourquoi la perfection de la charité tombe sous le précepte, comme la fin vers laquelle chacun doit tendre selon sa condition.* Quel besoin le monde n'a-t-il pas de ce grand enseignement de saint Thomas, rappelé et confirmé solennellement par le Saint-Père dans sa récente encyclique ?

9. Dans ses hautes méditations sur le *Mystère de l'Eglise*, le P. Clérissac notait que l'inspiration est dans l'Eglise comme une lumière prophétique qui continue en elle la pensée divine du Christ, et que « le magistère de l'Eglise procède par jugements positifs, qui impliquent une intelligence profonde, un discernement illimité ». « C'est bien là, ajoutait-t-il, cette forme supérieure de la prophétie, qui fait de l'Eglise une prodigieuse contemplative ». Combien merveilleux et sûr apparaît à ce point de vue le discernement de l'Eglise lorsque, au moment où le monde égaré se glorifie le plus de son aveugle science, elle annonce par la voix de Léon XIII, la nécessité, l'urgence absolue d'un retour à celui dont elle proclame, dans l'oraison de sa fête, que l'admirable savoir l'éclaire, que la sainte opération la féconde, et de qui elle prie Dieu de lui faire pénétrer la doctrine, *et quae docuit, intellectu conspiciere* ! Aussi bien Pie XI déclarait-il récemment que l'encyclique *Aeterni Patris* était l'acte le plus glorieux du glorieux pontificat de Léon XIII.

Déjà, depuis Jean XXII affirmant que Thomas d'Aquin avait, à lui seul, illuminé l'Eglise plus que tous les autres doc-

teurs, les témoignages des Souverains Pontifes s'étaient succédé innombrables, et faisaient apparaître saint Thomas comme le maître par excellence de la science sacrée, dont la doctrine préside aux actes solennels du magistère ecclésiastique et constitue la grande réserve théologique de l'Eglise. Mais voici maintenant que depuis le dernier quart du XIX^e siècle les appels de l'Eglise prennent une ampleur nouvelle, voici que le Pape parle à l'intelligence elle-même, à la raison prise en toute l'universalité de son domaine, dans son usage profane comme dans son usage sacré, et l'adjure de revenir au Docteur Angélique, de lui demander le chemin de la lumière, de restaurer, elle qui a connu tant de négations, d'ivresses, et de dégoûts, les grandes affirmations de la Philosophie thomiste.

Pie X confirme et magnifie l'oeuvre de Léon XIII; il déclare que « s'écarter de saint Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave », et que si la doctrine de quelque auteur ou de quelque saint a été jamais recommandée par le Saint-Siège, c'est seulement « dans la mesure où elle s'accordait avec les principes de saint Thomas, ou ne s'y opposait en aucune manière ».

Benoît XV confirme et magnifie l'oeuvre de Léon XIII et de Pie X, il promulgue le Code où il est prescrit à tous les maîtres des écoles catholiques de se tenir saintement à la doctrine, à la méthode et aux principes de saint Thomas, et il affirme que la doctrine de saint Thomas est la doctrine propre de l'Eglise.

Pie XI confirme et magnifie l'oeuvre de Léon XIII, de Pie X et de Benoît XV; il s'écrie : « De même que jadis il fut dit aux Égyptiens qui se trouvaient dans une extrême disette : *Allez à Joseph*, pour qu'il se procurent le froment soutien du corps; de même, s'ils Nous écoutent, tous ceux qui ont le désir de la vérité iront à Thomas ». Il provoque dans toute la chrétienté, par sa récente encyclique, un grand courant d'amour pour saint Thomas d'Aquin; il appelle les âmes, et le peuple fidèle tout entier, non seulement à louer et à admirer, mais à aimer, à vénérer, avec tendresse de coeur, à chérir comme le grand bienfaiteur de l'intelligence humaine le saint dont la charité est aussi suréminente que la science, et qui n'est si merveilleusement illuminateur que parce qu'il a caché la plus haute sagesse humaine dans la sagesse très humble, et incomparablement plus haute, du Saint-Esprit. Ah, grâces soient rendues à S. S. Pie XI d'avoir

officiellement sanctionné ce titre que la tradition avait déjà donné à saint Thomas, ce titre glorieux entre tous, et pour ainsi dire surhumain, de Docteur commun de l'Eglise. Docteur commun ! Docteur dont la lumière, reçue du Christ, illumine le corps mystique tout entier du Seigneur ! Certes, nous autres qui sommes du commun des fidèles, — particulièrement ceux qui ont connu les souffrances de l'erreur, — et qui supplions l'élite qui s'instruit dans les sciences philosophiques et dans les sciences sacrées de comprendre un peu l'immense soif dont les âmes agonisent, ce n'est pas d'un Docteur spécial, ni d'un Docteur particulier, ni d'un Docteur original, ni d'un Docteur propre à notre personne ou à notre famille, ce n'est pas, si grands et si remarquables puissent-ils être, d'un Docteur illuminé, ou dévot, ou subtil, ou irréfragable, ou *facundus*, ou *resolutissimus*, ou *eximius*, ou d'un *venerabilis inceptor*, c'est d'un Docteur commun, c'est du Docteur commun de l'Eglise que nous avons besoin. Remarquons ici, par parenthèse, l'immense différence qu'il y a entre suivre ce *Docteur commun* de l'Eglise, comme l'Eglise nous y invite, (sans nous empêcher, pour cela de préférer, sur tel ou tel point particulier et qui n'intéresse pas les principes, le sentiment d'un autre Docteur de bon renom), et suivre je ne sais quelle *doctrine commune*, qui ne serait que le fond commun à saint Thomas et à tous les autres auteurs scolastiques, même les plus éloignés du Docteur commun, même les plus acharnés, comme un Occam par exemple, à dissoudre et détruire sa pensée. Cela, l'Eglise, qui ne recommande jamais la médiocrité ni la contradiction, ne nous le recommande pas, elle nous recommande même formellement le contraire, comme en témoigne le *Motu proprio Doctoris Angelici* que je citais tout à l'heure, et que l'encyclique *Studiorum ducem* rappelle et confirme expressément.

Si les exhortations de l'Eglise à suivre fidèlement saint Thomas se font depuis un demi-siècle si pressantes, et, j'ose dire, si pathétiques, comprenons-le bien, c'est qu'il s'agit du salut même de la raison. Sans doute l'Eglise prend soin de spécifier (et cela va de soi, car on n'impose pas une philosophie à l'intelligence par voie d'autorité) qu'elle n'impose pas contrainte aux esprits en une matière qui n'est pas de foi. Un corps de doctrine philosophique et théologique ne sera jamais article de foi.

Mais elle dit, elle crie à grande voix : Cette doctrine est ma doctrine, l'enseignement donné en mon nom doit s'y tenir sain-

tement. Si vous cherchez la vérité, allez à cette doctrine. Je vous indique le chemin: allez, ouvrez les yeux, voyez vous-mêmes.

Plaignons ceux qui ne sachant pas voir ou ayant les yeux prévenus, ne veulent pas supposer que leur propre vue a peut-être besoin d'être soignée par l'étude et par la prière, et préféreraient penser que c'est l'Eglise de Dieu qui a une paille dans l'oeil.

10. Eh bien, la parole de l'Eglise n'est jamais vaine, elle opère selon la volonté de Dieu, et retourne à lui chargée de fruits. L'appel des Papes a été entendu. Je n'ai pas à retracer ici l'histoire du mouvement thomiste après l'encyclique *Aeterni Patris*, ni à montrer comment en Italie, depuis Sanseverino et les fondateurs de l'Académie romaine de saint Thomas, en Espagne depuis Gonzalez, en Belgique depuis la fondation de l'Institut de Louvain par le Cardinal Mercier et Mgr. Deploige, en Allemagne depuis Kleutgen et Scheeben, en Suisse depuis la fondation de l'Université de Fribourg, en France depuis la fondation des Facultés catholiques, le thomisme renaissant a pris cet essor dont Son Eminence le Cardinal Billot parlait en termes si éloquents, il y a deux jours. Nous commençons aujourd'hui à voir blanchir une moisson que d'autres ont semée, auxquels nous devons adresser l'hommage de notre fervente gratitude.

Je voudrais toutefois signaler en particulier le point suivant. A la voix de l'Eglise, la doctrine de saint Thomas n'est pas seulement restaurée ou en voie d'être restaurée dans les écoles catholiques et dans l'éducation des clercs; voici que, sortant des vieux in-folios où elle était tenue en réserve, non pas vieille en elle-même, mais jeune comme la vérité, elle s'adresse au monde, elle revendique sa place, — c'est-à-dire la première, — dans la vie intellectuelle du siècle, elle crie sur les places publiques, comme il est dit de la Sagesse: *sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem*. Nous assistons au commencement de la réintégration de la philosophie de l'être, de la philosophie de l'objectivité intellectuelle dans la civilisation occidentale. Voilà une grande nouveauté.

N'est-ce pas d'ailleurs une loi générale que toute grande doctrine philosophique, pour conquérir, ou reconquérir, la primauté dans les esprits, renouvelle sa vigueur en prenant contact avec la vie commune de l'humanité, et s'adresse, à un moment donné, aux forces encore neuves en réserve chez ceux qui, sans être spécialisés dans les questions d'école, ont besoin d'une ré-

gulation supérieure pour leur propre vie de lettrés, de savants, d'artistes, d'hommes d'action ? C'est ainsi que Socrate a triomphé des sophistes, et que la réforme cartésienne n'a réussi chez nous qu'en se tournant vers les *honnêtes gens*, hélas, illusionnés par elle.

C'est pour moi une joie de vous dire que dans la patrie de Descartes, dans cette France qui prêta son génie aux Encyclopédistes et à Jean-Jacques Rousseau, mais dont le cœur est toujours resté fidèle à l'Eglise, ceux qui travaillent le mieux à la renaissance de l'intelligence nationale demandent aujourd'hui à la sagesse de saint Thomas d'éclairer leur chemin.

Sans doute la diffusion même du thomisme dans le monde et dans les milieux laïcs, n'est pas sans comporter certains périls. Dans certains milieux le thomisme n'est-il pas déjà la philosophie à la mode ? L'enseignement officiel lui-même, oubliant les fameuses ténèbres du moyen âge, ne commence-t-il pas à s'intéresser très sérieusement à saint Thomas ? J'entends dire que parmi les sujets de thèses de doctorat déposés à la Sorbonne, un nombre impressionnant est consacré à la philosophie thomiste. Nous nous en félicitons, certes. Mais nous ne nous dissimulons pas que, dans la mesure où des esprits insuffisamment préparés et armés, et plus ou moins influencés par les préjugés modernes, s'emploieront à examiner cette philosophie, elle risquera d'être étudiée sans la lumière convenable, et dès lors de subir des interprétations diminuées, parcellaires et déformantes. Cela s'est vu déjà, et pas seulement dans les travaux des historiens universitaires.

Mais nul progrès ne va sans risques, et les périls dont je parle pourront être évités à deux conditions : la première, c'est que ceux qui veulent suivre saint Thomas comprennent bien qu'il leur faut d'abord être *formés* par lui. Cela, je le sens si vivement que je voudrais, à n'importe quel prix, en persuader la jeunesse studieuse. Il y a une manière d'étudier saint Thomas qui consiste à lire d'abord Kant et les philosophes modernes, puis Aristote, puis les Pères, puis au besoin Pierre Lombard ou Alexandre de Halès, puis enfin les écrits de saint Thomas lui-même dans l'ordre chronologique (des fragments de tout cela, bien entendu, car la vie est courte), afin de discerner tout ce que saint Thomas a reçu de ses prédécesseurs, tout ce qu'il leur a ajouté, tout ce qu'il a reçu de lui-même et ajouté à lui-même

au cours de son processus évolutif individuel. Cette méthode, si elle est employée par des débutants, risque beaucoup d'être stérile, parce qu'elle les induit à traiter saint Thomas comme un objet qu'on juge, et à faire comme s'ils avaient déjà la science, alors qu'il s'agit pour eux d'acquérir la science.

A condition qu'elles soient faites avec la lumière qui convient, et qu'on n'attende pas trop d'elles, de telles recherches seront bonnes, et nécessaires, mais à qui aura été déjà entièrement *formé*. Pour les *incipientes*, pour qui doit être formé, elles sont cause d'enflure, non de savoir.

L'autre méthode consiste à se placer réellement à l'égard de saint Thomas dans la situation du vivant qui reçoit en face du vivant qui donne, de celui qui est formé et illuminé en face de celui qui forme et illumine, afin que saint Thomas nous apprenne à penser et à voir, afin de progresser sous sa conduite dans la conquête de l'être intelligible. Cette méthode est bonne et féconde, elle met l'âme dans la vérité de son état, pour la conduire à la vérité des choses.

Si nous y sommes fidèles, elle développera en nous un amour profond de la pensée vivifiante de saint Thomas et du texte lui-même, supérieur à tout commentaire, qui nous livre cette pensée avec une limpidité merveilleuse et comme une grâce spéciale de lumière et de simplicité. Elle nous apprendra à prendre ce texte intégralement, et selon l'ordre même des articles. Elle nous apprendra aussi, par le développement progressif lui-même de l'*habitus* thomiste, à user comme il faut des grands commentateurs, et à discerner dans sa ligne formelle la tradition authentique dont nous avons besoin pour parfaire notre formation. Car la pensée de saint Thomas est singulièrement vaste et profonde : pour la pénétrer dans sa vitalité essentielle, comme pour répondre aux difficultés nouvelles soulevées par le cours du temps, la lettre seule, si précieuse et si éclairante qu'elle soit, suffit-elle à la débilité de notre regard ? N'avons-nous pas besoin que nous soient soulignées les articulations secrètes et l'inflexible hiérarchie des thèses qui règlent cet immense univers spirituel ? Et s'il est vrai, comme le dit Platon, qu'un écrit, ne sachant pas se défendre et s'expliquer tout seul, a toujours besoin du secours de son père, croirons-nous qu'en suscitant saint Thomas Dieu ne lui a pas donné, dans une tradition vivante, le moyen de venir au secours de sa doctrine, et de nous en com-

muniquer l'esprit ? C'est en ce sens, croyons-nous, que Léon XIII, en nous recommandant dans l'encyclique *Aeterni Patris* d'étudier avant tout la doctrine de saint Thomas dans la source vive elle-même, *ex ipsis ejus fontibus*, nous conseillait aussi de nous abreuver aux cours d'eau purs et limpides issus de cette source, *rivi integri et illimes*, par opposition à d'autres fleuves qui se sont accrus d'eaux étrangères, *rivi qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt*.

La seconde condition, c'est que ceux qui veulent suivre saint Thomas comprennent bien qu'il leur faut imiter leur maître non seulement par l'étude, mais aussi par la prière. Est-ce que chaque fois qu'il voulait étudier, discuter, lire, écrire ou dicter, il ne recourait pas d'abord au secret de l'oraison, pleurant devant Dieu pour être instruit de la vérité, à tel point que cette rayonnante doctrine qui nous illumine est comme le fruit de ses larmes ? Est-ce que sa vie intellectuelle ne baignait pas tout entière dans le feu de la contemplation infuse ? De récentes études ont décrit d'excellente façon, la dernière encyclique a admirablement mis en lumière, l'union en lui de la vie d'étude et de la vie d'oraison. C'est le secret de sa sainteté comme de sa sagesse.

Si la philosophie et la théologie de saint Thomas sont exclusivement fondées et stabilisées sur les pures nécessités objectives qui s'imposent soit à la raison naturelle soit à la raison éclairée par la foi, cependant l'intelligence humaine est si faible par nature, et si blessée par le premier péché, et la pensée de saint Thomas est d'une intellectualité si haute, qu'en fait, du côté du sujet, il a bien fallu, pour que cette pensée nous fut donnée, les grâces surnaturelles, dont l'éminente sainteté et la mission unique du Docteur Angélique lui assuraient le secours, et qu'il faut et faudra toujours, pour qu'elle vive sans altération parmi les hommes, la confortation supérieure de ces Dons du Saint-Esprit qui sont présents en tout chrétien, et qui croissent en nous avec la grâce sanctifiante et la charité.

Si ces vérités sont bien comprises, on peut espérer qu'une génération se lèvera, qui, rejetant absolument l'esprit de la philosophie moderne, — parce qu'il va à égaler à Dieu la créature humaine, — s'attachant aux principes de saint Thomas avec une fidélité qui ne sera jamais assez véhémente et assez pure, sans admettre aucune diminution ni aucun mélange, — car l'assimilation n'est possible que si l'organisme est intègre, — s'appli-

quera en même temps à introduire le thomisme dans la vie intellectuelle du siècle, et à faire effort pour assimiler à la forme thomiste tous les matériaux palpitants de vie, et riches parfois d'une si précieuse qualité humaine, que le monde et son art, sa science, sa culture, ont préparés, et gaspillés, hélas, depuis quatre siècles. Sa mission sera d'essayer de sauver tout ce qu'il y a encore de viable dans le monde moderne, et de ressaisir, pour les amener à l'ordre parfait de la sagesse, ces constellations en mouvement, ces voies lactées spirituelles qui, par le poids du péché, descendent vers la dissolution et vers la mort. Certes, je ne pense pas qu'une telle entreprise puisse pleinement réussir; un tel espoir supposerait de grandes illusions sur la nature de l'homme; mais ce qui est nécessaire, et ce qui suffit, c'est que le dépôt soit sauvé, et que ceux qui aiment la vérité puissent la reconnaître.

J. MARITAIN.

S. TOMAS Y LA MISTICA (1)

Cuando tuve el honor de ser invitado a dar esta conferencia no dudé un momento, a pesar de lo muy recargado de trabajo y alejado de las disquisiciones científicas que me tienen las ordinarias atenciones del gobierno de mi diócesis; acepté gustosísimo por amor a Santo Tomás, a quien tanto debe la Iglesia Santa, toda la humanidad y en particular España, de la que bien podemos decir que si en la historia se presenta revestida de esplendor sin igual, a la cabeza de los pueblos que más gloriosos cultivadores de las ciencias sagradas han dado, tiene por base y cimiento de esa gigantesca grandeza a Santo Tomás de Aquino, ya que, salvo raras excepciones, él ha sido el maestro de nuestros maestros; y acepté también por amor a nuestra Academia, a la cual yo no podía en justicia negar el humilde tributo de mi esfuerzo, desde que hace 18 años me honró llamándome a su seno para que después de dos gloriosos varones, el Cardenal González y el Sr. Ortí y Lara, representase a España en el colegio decenviral de extranjeros.

Mi trabajo no tendrá ciertamente otro mérito que el de ser cordialísimo homenaje en nombre y representación de mi patria al Angel de las Escuelas, y prenda de mi agradecimiento a la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino.

Para elegir tema puse ante mis ojos, como un precepto, las palabras de S. S. León XIII, fundador de nuestra Academia: « eo studia industriamque convertat ut ejus (Sancti Thomae) opera explanet, illustret; placita exponat et cum aliorum philosophorum sive veterum sive recentium placitis conferat; vim sententiarum earumque rationes demonstret; salutarem doctrinam propagare et grassantium errorum refutationem recens-

(1) Oratio habita in quarto Conventu publico, die 20 Novembris, ab Excmo Dno LEOPOLDO EJO Y GARAY, episcopo Matritensi, Soc. Acad.,

que inventorum illustrationem adhibere contendat » : y además quería traer aquí en honor de Santo Tomás algo español que dedicar a su gloria. Pensé en varios temas, en la historia de la enseñanza tomista en España, o al menos la de su resurgimiento después de la invasión cartesiana ; en el estudio de alguna de las muchas controversias que entre las grandes escuelas tomistas españolas suscitaron las diversas interpretaciones dadas a doctrinas del Maestro ; en algún punto de crítica de la influencia que sobre Santo Tomás ejercieron los escritos de Averroes (Ibn-Roschd) y del filósofo judío Maimónides (Moseh ben Mayemon), hijos ambos de la Atenas de los árabes españoles, Córdoba; y así en otros temas que encerrasen algo de España con que contribuir a la glorificación de Santo Tomás en este VI centenario ; y puesto a elegir me decidí por lo mejor que en mi patria tenemos : los grandes místicos españoles.

Yo lo digo con natural y legítimo orgullo, pero sin duda que vosotros lo tenéis por cierto también : la escuela mística española, que llena con los celestiales destellos de su ciencia teórica y práctica los ámbitos del mundo cristiano, « la genuina representante de las orientaciones místicas más altas, más delicadamente psicológicas y más hondamente teológicas, que existe en la Iglesia Católica y en el misticismo universal » (1), constituye en el seno de la Iglesia norma segura de juicio ; especialmente San Juan de la Cruz, de quien dice la sagrada liturgia « in divinis explicandis arcanis..... Apostolicae Sedis iudicio divinitus instructus libros de mystica theologia coelesti sapientia refertos conscripsit » ; y más que nadie aquella angelical virgen de Avila, Teresa de Jesús, dada por Dios a la Iglesia como maestra de doctrina espiritual, no humana, ni mucho menos de mujer ayuna de estudios, sino del mismo Dios ; no adquirida sino infusa y dictada por el Espíritu Santo.

« Aclaró Dios mi entendimiento » (escribía ella en el cap. 18 de su *Vida*) « unas veces con palabras, y otras poniéndome delante cómo lo había de decir, que Su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé. Esto que digo es entera verdad ».

El Santo Padre Pío X, con motivo de las fiestas centenarias de Santa Teresa de Jesús, escribía a la Orden Carmelitana :

(1) Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. tom. III, n. 108, nota.

« Nos es grato comunicaros que aprobamos plenamente vuestra resolución y Nos asociamos a ella *en nombre de toda la Iglesia*. A ello Nos obliga el haber sido la *Virgen de Avila* honra y prez de todo el orbe católico, y una de las mayores glorias que enaltecen a la Iglesia, puesto que *el Señor la colmó de espíritu de sabiduría y de entendimiento.....* Con estas palabras ensalza Gregorio XV a Teresa de Jesús, y con sobrada razón ya que su doctrina sobre la ciencia de la salvación fué tan eficaz y elevada, que en poco o en nada cede a la de los grandes Padres y Doctores de la Iglesia antes mencionados (San Gregorio Magno, San Juan Crisóstomo y San Anselmo). Por lo tocante a la teología mística, camina con tanta libertad por las supremas regiones del espíritu que se diría vive en ellas como en su propio reino. No hay secreto en esta ciencia que la Santa no haya escudriñado profundamente..... Y a pesar de esto, *nada enseña que no esté rigurosamente conforme con la más sana teología católica*, exponiendo sus doctrinas con tanta sencillez y claridad, que ya en sus tiempos era la admiración de los más insignes Doctores, quienes no llegaban a comprender *cómo pudo esta Virgen reducir con tanta maestría y elegancia a un cuerpo de doctrina lo que sin orden y confusamente enseñaron los Padres de la Iglesia.....* Quien haya reflexionado acerca de lo que vamos diciendo sobre la excelencia de la doctrina teresiana, comprenderá *con cuánta razón han tomado a Teresa por maestra cuantos después de ella han escrito sobre tan difíciles materias y cuán justamente concede la Iglesia los honores propios de los doctores a esta esclarecida Virgen*, pidiendo a Dios en la liturgia que nos sustentemos con el alimento de su celestial doctrina. Ojalá que los que se dedican al estudio de la llamada psicología mística, *no se aparten de las enseñanzas de esta incomparable maestra* ».

Junto a ese juicio del Supremo Jerarca de la Iglesia, tenemos otro de igual autoridad, que encumbra a Santo Tomás de Aquino; aún vivía él cuando Alejandro IV comenzó el panegírico que no ha cesado en el trascurso de los tiempos; el eco de sus últimas frases no se ha extinguido aún, pues son de ayer las palabras, que tomadas de la encíclica « *Studiorum Ducem* » voy a recordar: « *Humilitas, cum munditie illa cordis, summaque sanctarum precum assiduitate conjuncta, docilem mollemque faciebat Thomae animum ad afflatus et lumina Sancti Spiritus et accipienda et sequenda, in quibus quidem ipsa contemplationis principia con-*

sistunt..... A Deo delapsa seu infusa sapientia ceteris comitata donis Sancti Spiritus, perpetuum in Thoma accepit incrementum, aequae ac caritas, omnium domina et regina virtutum..... Qui docendo non satis habet erudire hominum mentes, sed etiam ad Dei amorem, omnium effectorem rerum, redamandum studiosissime impellit voluntates..... Non difficile intelligitur ejusdem praestantia doctrinae ; cujus quidem in Ecclesia mirum quantum valet auctoritas..... Postquam e vivis excesserat, ejus non solum virtutes sed doctrinam etiam consecrare visus est Joannes XXII, cum, ad Patres Cardinales verba faciens, memorabilem illam edidit in Consistorio sententiam : « Ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores ; in cujus libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae » ... Nos vero tanta divinissimo ingenio tributa praeconia sic probamus ut non modo Angelicum sed etiam Communem seu universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam, cujus doctrinam, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, suam Ecclesia fecerit..... et Thomam supernaturali animarum spiritu, unde vivebat, scripsisse, et ejus scripta, in quibus omnium sacrarum disciplinarum principia legesque tradantur, universalis dicenda esse naturae ». Y después de enumerar las excelencias de la doctrina de Santo Tomás en los varios ramos de la filosofía y la sagrada teología, añade : « Nec minus nobilitata est ejus in asceticis mysticisque scientia. Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adjuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cujusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit.....

« Quemadmodum igitur olim Aegyptiis in summa annonae caritate dictum est **ITE AD JOSEPH**, a quo sibi ad alendum corpus frumenti suppeditaretur copia, ita iis, quotquot nunc sunt in desiderio veritatis, **ITE AD THOMAM** Nos dicimus, ut ab eo sanae doctrinae pabulum, quo affluit, in sempiternam suorum animorum vitam petant ».

No hay duda, pues ; también en la ciencia mística hay que *ir a Tomás*. La *mística práctica* de Teresa de Jesús, en quien como en su mejor caudillo y representante compendiaré a toda la escuela mística española, nos servirá de piedra de toque para demostrar,

por su perfecta coincidencia, que también en mística el maestro de los maestros es Santo Tomás de Aquino.

Vano y redundante podría parecer este empeño cuando están llenas las bibliotecas de obras y tratados que por titularse « ad mentem divi Thomae » y desarrollar las enseñanzas de Santa Teresa, demuestran que la mística práctica de esta virginal doctora es la plena realización de la mística teórica de aquel. No proponiéndonos en este trabajo demostrar la coincidencia de las doctrinas místicas de Santo Tomás y Santa Teresa, sino más altos fines, no hemos de ir citando puntos de doctrina y palabras de ambos Santos. Pero, para que no parezca gratuita nuestra afirmación, citaremos al autorizado Gonet, que de los místicos carmelitanos, fieles seguidores todos ellos de las doctrinas de su Santa Madre, dice que se oye « tantorum virorum ore D. Thomam Mysticam Theologiam edocentem » (1). A su vez dicen de Santa Teresa los Salmanticenses: « Haec ergo Magistra Angelica, ab Angelici Praeceptoris doctrina nec transversum unguem discedens, omnino spiritualem locutionem nullis exterioribus signis indigentem in coelitibus agnovit » (2). Pueden verse muchos particulares de la coincidencia de ambos doctores en Baldassaro di Santa Caterina « Splendori riflessi di sapienza celeste ».

Pero mi punto de vista es más amplio; quiero enfocar los rayos luminosos de la ciencia de Santo Tomás hacia el estado actual de los estudios místicos, para contribuir con mi pequeñez a vulgarizar la aplicación de la doctrina de Santo Tomás en esos campos hoy muy cultivados y en peligro de contagio de malas y funestas enseñanzas.

Es evidente el poderoso resurgir actual de los estudios místicos. La mente de los pensadores, aun de los no creyentes, está asqueada del grosero materialismo que privó años atrás en el ambiente científico, y unas veces atraída por los resplandores del espiritualismo cristiano, otras veces a oscuras y palpando en la naturaleza, busca las manifestaciones del espíritu para preguntarle dónde está la verdad, único sólido alimento del alma. Entre católicos es pujantísimo el renacimiento místico; son legión los doctos y piadosos varones que van extendiendo la luminosa llama de esos estudios; yo asisto más de cerca a ese movimiento en mi pa-

(1) *Clypeus Theolog. Thomist.*, vol. I, ed. L. V., 1875, pag. VI-VII.

(2) *Tr.* VII, disp. XV, dub. 2, paragr. 1.

tria y puedo aseguráros que son muchos y meritísimos los varones que ya en libros, ya en revistas, viven consagrados a él. Y entre incrédulos nadie ignora que uno de los asuntos de estudio que están *de moda*, acaso el que más, es el de la mística. Esto encierra peligros. Siempre que la ciencia incrédula ha hecho blanco de sus estudios algún punto de nuestra Santa Religión, ha habido error en sus juicios y contagio en nuestros campos. Son hechos innegables. Para evitar desvaríos, para tender carriles sobre los cuales se deslicen esos estudios con seguridad de acierto, hay que proclamar que la norma segura y única que podrá evitar funestos errores en tan grave materia, es la teología y la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Pero ¿tiene que ver la filosofía con la mística? Sí, y mucho. Los mismos que se obstinan — error muy viejo remozado en nuestros días — en contraponer dentro de la misma persona el filósofo al creyente, y hacen de la mística cosa totalmente independiente de la filosofía, discurren así por prejuicios filosóficos, y obedeciendo a ellos, falsean la mística.

La historia de veinte siglos lo confirma.

La vida mística cristiana es tan antigua como el cristianismo; aquella *optima pars*, que eligió María cuando dejándolo todo se entregaba, absorta, a las divinas comunicaciones con Jesús, ha tenido siempre en el seno de la Iglesia innumerables amadores: los privilegiados de la más alta unión amorosa con Dios en que florece y fructifica la vida sobrenatural, a la cabeza de los cuales está la Santísima Virgen María, cuya vida mística no hay lengua humana ni angélica que pueda describir, seguida del predilecto entre los apóstoles, San Juan, y el apóstol de las gentes, San Pablo, que en el más alto grado de la unión mística trasformante podía exclamar: « vivo yo, mas no yo, sino que vive en mí Cristo ».

Ahora bien, la realidad de la mística en la Iglesia tenía que ir acompañada de su expresión doctrinal; y como el *inimicus homo* nunca ha cesado de inficionar con cizañas los campos de sano trigo, desde los tiempos primeros del Cristianismo hasta nuestros días han aparecido diversas doctrinas místicas, ortodoxas unas, aunque varias y aún opuestas entre sí en puntos que no rozan el dogma cristiano; heterodoxas otras y opuestas también entre sí, según las diversas doctrinas filosóficas o teológicas con que pretendían interpretar los fenómenos místicos. En el tesoro de nuestras verdades dogmáticas tenemos piedras de toque para discernir

la mística ortodoxa de la heterodoxa ; únense además los preciosos caudales de las enseñanzas místicas de Padres y Doctores de la Iglesia, espontáneas eflorescencias de la exuberante vida sobrenatural unas veces, y otras enseñanza ocasionada por la necesidad de refutar en todos los tiempos los errores, los funestos extravíos y a veces los desenfrenos de vergonzosa liviandad de los pseudo-iluminados de la mística heterodoxa ; a los cuales elementos de acertado juicio hay que añadir también las censuras dictadas por la autoridad de la Santa Iglesia y el consentimiento de los teólogos católicos.

Pues bien, esas místicas heterodoxas, esas cizañas crecidas en medio del trigo, de qué semilla nacieron y nacen ? Esa semilla es siempre un error filosófico, ora directamente aplicado a la mística, ora indirectamente, por medio de un sistema teológico basado en aquel ; pero siempre un error filosófico en punto capital de doctrina. Porque, dada la naturaleza humana, aun las mismas doctrinas sobrenaturalmente reveladas requieren nuestra razón para conservarse puras entre los hombres, puesto que al discurrir sobre ellas, al estudiarlas y sistematizarlas, al traducirlas en lenguaje de enseñanza o de defensa, al asimilarlas a nuestra vida, para que sean, como deben de ser, principio y norma, sostén y aliento de toda ella, tienen que vaciarse y traducirse en el molde de nuestros conocimientos naturales ; de modo que si hay en estos error, se convierte en error teológico el que era puramente filosófico ; y si el error es capital, en error dogmático ; y si toca a alguna de las verdades fundamentales, de las que sirven de base y principio y punto de arranque de todo un sistema, entonces a medida que se raciocina y lógicamente se van haciendo deducciones, cada vez se va la razón apartando más de la verdad, ya de la natural ya de la revelada, hasta caer en los absurdos más monstruosos ; porque, como enseñó Santo Tomás, « *parvus error in principio magnus est in fine* ».

No es, pues, de poca monta el estudio de ver la relación que guarda la mística práctica con la especulativa, y observar la correspondencia de las expresiones de aquélla con las enseñanzas de esta ; antes al contrario lo es de mucha. La mística especulativa, como parte esencial de un sistema teológico, corresponde, y acaso más que otros tratados de teología, por la gran parte psicológica que encierra, a un sistema filosófico ; no es que se supedite a este o aquél, no ; el teólogo creyente pone por encima de

su cabeza y de sus concepciones filosóficas la verdad positiva de su dogma; pero al analizarlo y explicarlo, vacía su contenido en el molde filosófico que profesa. Y así, en último término la mística especulativa puede parecer adaptada a determinada escuela filosófica, y hasta una confirmación de ella.

Y si el místico especulativo recoge los fenómenos místicos reales, y los describe y explica, naturalísimo es que según ese molde filosófico los interprete, aunque siempre — cuando se trata de místicos católicos — salve la verdad positiva, y superior a todo, de sus creencias dogmáticas. Así, para ilustrarlo con un ejemplo, no tiene nada de extraño que muchos conceptos místicos de teólogos y aun de Padres de la Iglesia, parezcan plena confirmación de la ideología platónica; y es que los hechos reales y sobrenaturales místicos eran interpretados y descritos según el sistema filosófico profesado; y, por ejemplo, *la más alta intuición mística y la unión transformante* es presentada, por proyección del orden psicológico en el ontológico, como « un abandono de nuestro sér creado para pasar al sér increado y sobresubstancial que *ab aeterno* tenemos en la idea divina, según la cual hemos sido formados, y ser con Dios una cosa, una esencia, una vida, una luz, una felicidad, un sólo espíritu »; así se expresa Lesio, siguiendo a Dionisio Cartusiano, Gersón y Ruysbroeck, pero quitando el sabor panteísta de estas palabras con añadir que « nuestro sér creado no desaparece realmente, sino en cuanto al sentimiento y afecto del que contempla, el cual de tal modo es arrebatado a Dios que no se siente a sí mismo, sino que sólo siente a Dios, en quien parece quedar transformado » (1).

No es, repitámoslo, el hecho místico el que tiene sabor neoplatónico; es su exposición, es la mística especulativa que lo recoge y lo explica.

Si disponemos de una mística práctica, agena en sus descripciones a sistemas filosóficos y segura con la garantía de la aprobación de la Iglesia, y la vemos conforme en sus descripciones con una mística especulativa, ¿quién duda que de ese cotejo se seguirá gran autoridad para esta segunda, y reflejamente para el sistema filosófico según el cual es interpretada? Tal es nuestro caso. Teresa de Jesús, iletrada, ignorante en lo humano, como ella misma se confiesa, reci-

(1) *De Summo Bono*, lib. II, c. 1, n. 7.

biendo de Dios no sólo el altísimo don de su vida mística sino que también luz para explicarla y exponerla, como repetidas veces dice, está presentada por la Iglesia cual altísima maestra de las cosas de espíritu; pues bien, es tan exacta la consonancia de sus descripciones con las enseñanzas místicas de Santo Tomás de Aquino, que no puede menos de ser un robusto apoyo para la autoridad de este angelical Maestro de las Escuelas, y una como comprobación práctica de la seguridad de sus doctrinas teóricas.

Sólo con esta consideración, y aunque Santo Tomás no hubiese escrito tan maravillosa y copiosamente para iluminar los caminos de la mística verdadera, se comprendería bien la necesidad de que sus enseñanzas filosóficas, que son las que más genuinamente se adaptan al dogma cristiano, sean aplicadas para estudiar y explicar los fenómenos místicos.

Fenómenos — vayamos ya fijando los conceptos y entrando en materia — que no se dan sólo como manifestación de la vida sobrenatural cristiana, sino que se dan, de una manera o de otra, en muchas religiones falsas y aun fuera de todo fervor religioso.

El hombre es naturalmente religioso. Tiende a Dios. Esa tendencia se manifiesta en todos los tiempos de la historia humana. La inteligencia aspira, delirando a veces, a su unión con la Suprema Verdad; la voluntad tiende al abrazo con el Sumo Bien. Y esto no sólo en sus elucubraciones de carácter religioso, sino que también en las puramente filosóficas. Tomando la mística en su noción genérica, en cuanto significa un estado del espíritu en que, ahogada la voz de los sentidos, retirada la luz del ordinario modo de entender y conocer, se eleva la mente a la contemplación hasta cierto punto intuitiva de la divinidad, y la voluntad al disfrute de su bondad infinita, presente a la vista del alma que la posee y con ella se comunica, no hay más remedio, al recorrer las páginas de las manifestaciones psicológicas de la humanidad, que reconocer la existencia de fenómenos místicos en todos los tiempos y todas las latitudes en que el hombre ha llegado a suficiente grado de cultura; la tendencia es común, si bien su realización acertada, gloriosa, verdaderamente divinizadora, sólo se logra en esa porción de la humanidad en la que reparadas las enfermedades hijas del pecado primero, y elevada el alma a vida sobrenatural, Dios consuma su misericordiosa unión con ella en el grado más alto que es dado disfrutar en la vida presente; pero sin cerrar los ojos a la realidad, sin some-

terse a un criterio tan restringido que resulta arbitrario, no se puede negar la existencia de la mística, filosófica o teológica; de igual suerte que, aun siendo una sólo la religión verdadera, no negamos el nombre de religión a las falsas.

Esta amplitud dada al concepto del vocablo « mística » no puede otorgarse a la « mística sobrenatural »; la mística, como categoría, como concepto de una tendencia o un obrar psicológico, puede extenderse, universalizarse, comprendiendo géneros y especies distintas; *sobrenatural* no puede llamarse sino a la que signifique y entrañe una determinada acción directa y especialísima de Dios, único que puede obrar sobre la naturaleza para levantarla.

Volviendo a la anterior comparación, diríamos que, así como podemos hablar de religiones falsas, podemos hablar de místicas naturales, incluso erróneas; pero, así como no podemos, sin variar el significado del vocablo « milagro », admitir milagros falsos, ni milagros de las falsas religiones, así tampoco podemos admitir mística falsa que sea sobrenatural. Las categorías no comprenden bajo sí lo verdadero y lo falso, sino los distintos géneros de lo verdadero. Y al decir esto, no negamos que se den casos de mística sobrenatural fuera de la Iglesia de Jesucristo; como escribía Cristóbal Colón a los Reyes Católicos, « el Espíritu Santo obra en cristianos, judíos y moros, y en todos otros de toda secta », y hay que admitir, aunque como casos muy raros, y como gracias extraordinarias otorgadas por la misericordiosa providencia divina, la acción sobrenatural de Dios en almas que están fuera de la Iglesia, sin que de esa acción haya derecho a excluir todas las formas de esa maravillosa presencialidad íntima a la inteligencia y esa comunicación afectiva, que caracterizan la mística. Por el contrario, no podemos admitir la distinción de la mística sobrenatural en ortodoxa y heterodoxa; porque no podemos admitir una realidad sobrenatural que no sea verdadera.

Mas no se crea que, por extender así el concepto genérico de la mística, igualamos la natural a la sobrenatural. El sujeto en una y otra es común: o sea, el hombre que fruitivamente contempla lo divino de algún especial modo presente a su espíritu; pero la operación y el efecto son muy diversos. En la mística natural las facultades humanas obran por sus propias y solas fuerzas; la presencia divina es la general: aunque por singular manera se reconcentre en ella la atención de la inteligencia;

de modo que la especial presencia de Dios es, más que una realidad, una proyección de la propia idea; el acto es puramente humano. En la sobrenatural las facultades están elevadas y robustecidas sobrenaturalmente; la presencia de Dios es real y objetiva, como inabitante por la gracia y la misión del Espíritu Santo; el acto es humano, pero divinizado; Dios eleva la inteligencia e inflama la voluntad para que el hombre lo vea, lo sienta y se goce en EL, con lo que el acto místico adquiere un valor, un alcance y una fuerza esencialmente superiores: y hace que la mística católica supere *toto coclo*, en sus caracteres y en sus efectos, a la mística natural, de tal manera que cuesta esfuerzo juntarlas a ambas, aun sólo bajo el nombre común de mística.

Nuestra mística, la católica, es sobrenatural; ni natural, pues, ni antinatural.

Limitarla a lo natural, es sacarla fuera de la economía de la Redención, del Cristianismo; Dios ha divinizado al hombre con su gracia, comunicación de su naturaleza divina; sobrenaturalizada así la vida cristiana, no puede menos de ser sobrenatural esa su más alta cumbre que la corona de perfección vistiéndose de divinos resplandores anticipados del Sol de la gloria: la vida mística. Pero lo sobrenatural no es antinatural; la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona (1). Si se nos presenta, pues, alguna interpretación que sea contraria a la humana naturaleza, debemos rechazarla también. Sobrenatural, sí; antinatural, jamás.

La genuina mística cristiana siempre se ha presentado con ese carácter de sobrenatural; el Nuevo Testamento, singularísimamente San Pablo, las definiciones de la Iglesia, las enseñanzas de los Santos Padres y la doctrina de todos los teólogos obligan a reconocerlo. No es necesario demostrarlo ahora. En las «Odas de Salomón», obra cristiana mística de fines del siglo I o principios del II, «trabajo de elaboración doctrinal privada entre los fieles primitivos, para expresar en forma poética las comunicaciones del alma con Dios y la unión íntima de esta con el Ser Supremo mediante la participación de los dones divinos» (2), se expresan la manifestación de Dios presente al

(1) P. I, Q. 1, a. 8, ad 2; Q. 2, a. 2, ad 1; 2-2^{ae}, Q. 188, a. 8.

(2) AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, tom. III, n. 136, Véase, en la nota al número 133, la breve, pero jugosísima vindicación que hace del carácter puramente cristiano de estas Odas y en la nota 2 al número 141.

espíritu, la comunicación de ambos, la luz sobrenatural que alumbra al espíritu y la íntima unión del alma con Dios. Y hasta nuestros días, siempre igual; superfluo me parece aducir textos de Santo Tomás y Santa Teresa para demostrar su acuerdo en eso.

Pues ved ahí ya un criterio seguro de doctrina mística católica: todo sistema, toda explicación o interpretación de nuestra mística que de un modo o de otro la reduzca a efecto de las puras fuerzas naturales, ya sea clasificándola entre los fenómenos de la patología mental, como anormalidades psico-fisiológicas, ya atribuyéndola al poder de nuestra inteligencia o nuestra voluntad, ya a fuerzas nuestras desconocidas, como la subconsciencia: en una palabra, prescindiendo de una sobrenatural intervención de Dios en la producción de los fenómenos místicos católicos, debe ser rechazada. Con gusto nos detendríamos aquí dando más particulares de todos esos sistemas; pero no es posible.

Sí mencionaremos, sin embargo, una como categoría general que comprende la mayor parte de cuantos han profesado, ya práctica ya teóricamente, una mística natural, condenada por su naturalismo a rastrear por la tierra, cuando lo propio de la mística es elevarse a lo excelso, y traduciéndose muchas veces en la más abyecta corrupción sensual. Me refiero a las doctrinas contrapuestas al sobrenaturalismo cristiano precisamente porque, identificando al alma con Dios, tienen por natural lo que nosotros por sobrenatural. La dualidad de sujeto y objeto, la distinción substancial que media entre el alma y Dios presente a su contemplación y su afecto, es ya una línea fundamental que une la mística de Santo Tomás con la de los grandes místicos españoles, separándolas de todas las enseñanzas que a través de los siglos han partido como de base, de la real identidad del alma y Dios.

La teoría Brahmánica lo mismo que la Budhista, las antiguas escuelas panteistas griegas, el Neoplatonismo de Plotino, Porfirio y Jámblico con todas las escuelas que en él se inspiran, desde la teosofía judaica que encierran el rabinismo y la cábala, y los misticismos heterodoxos de la edad media, especialmente el germánico, hasta las manifestaciones panteistas del Renacimiento con Giordano Bruno, Spinoza y Goethe, y todos los delirios ya de la filosofía transcendente ya de la positiva, y la pragmatística del modernismo: en una palabra, todos los sistemas panteistas o panmonistas (aunque para coincidir en ello vayan por opuestos caminos) como supremo medio de co-

nocer lo Absoluto, la Suprema Verdad, el Sumo Bien, Dios, proclaman la intuición de ese Supremo Ser mediante la contemplación. Tendencias y manifestaciones y hasta profesión de misticismo hay en todas esas doctrinas ; pero los separa un abismo de la mística de Santo Tomás. Ese abismo es precisamente la distinción substancial de Dios y el alma, la no identidad de quien contempla y del contemplado, la dualidad de sujeto y objeto ; todos ellos preconizan la intuición contemplativa de la Suma Verdad a través de los diversos símbolos religiosos, a los que sólo atribuyen valor relativo, pasajero, de mera apariencia, como representaciones determinadas y concretas de lo indeterminado y universal, mediante las cuales la conciencia personal va ascendiendo por sintetización de los diversos y aun opuestos símbolos, o por evolución, hasta abismarse en lo Infinito, identificando con El la conciencia personal ; y como síntesis de todos esos diversos errores de todos los tiempos, ha aparecido en estos últimos, y se extiende y propaga, sin que lo combatamos tanto como exige el gran peligro que encierra, la teosofía. En sus aguas beben muchos de los que quieren apagar la sed que sienten de vida espiritual. También ella proclama el misticismo como medio de conocer a Dios y vivir vida divina, y lejos de repudiar la mística católica, la reconoce, pero explicándola tan bastardamente, que en realidad la niega. Tenemos que proclamar muy alto, que la mística católica nada tiene que ver con la teosofía, ni con ningún misticismo que no tenga por base la verdadera vida sobrenatural de las almas.

Sobrenatural dijimos, sí ; pero antinatural, no ; porque la gracia eleva la naturaleza ; pero no la destruye, sino que se acomoda a ella.

Esta conformidad con la naturaleza humana encierra la necesidad de que la vida mística sobrenatural comprenda operaciones intelectivas y volitivas, ya que en su parte espiritual eso es el hombre : inteligencia y voluntad. Ya se dé predominio, poniéndola por característica principal, a la inteligencia, ya se le dé a la voluntad, ambas potencias necesariamente han de tener acción propia en la vida mística ; la escuela cristiano-alejandrina y el pseudo-Areopagita y la mística alemana medioeval son de característica *intelectiva* ; por el contrario, San Agustín, San Bernardo y San Buenaventura marcan la orientación de la escuela *volitiva*. La escuela española es sintética ; sus místicos,

tanto los prácticos coma los especulativos, de plena conformidad con la doctrina de Santo Tomás, y en consonancia con lo que exige la naturaleza humana, entrelazan las funciones de ambas potencias, y sin que tasan ni midan ni limiten la fruición amorosa por el acto intelectual ⁽¹⁾, tampoco admiten acto volitivo desligado e independiente en absoluto de la visión de la inteligencia.

Y aquí debemos detenernos un momento en nuestro camino para dirigir una mirada a otro sistema, también muy en boga en nuestros días, contra cuyos errores debemos vivir prevenidos, y que, además de rechazar lo *sobrenatural*, da una explicación *antinatural* de los hechos místicos; no reconoce en ellos más que el sentimiento, *un sentimiento con intuición*, pero sin intelección que lo cause; Dios, de quien dicen que no cabe tener concepto intelectual ⁽²⁾, intimamente presente al sér humano toca el corazón ⁽³⁾, y este toque, por la «permeabilidad del diafragma psíquico», ⁽⁴⁾ pasa a la conciencia, se convierte en sentimiento y este a su vez en intuición de Dios. De modo que todo fenómeno religioso, y especialmente el místico, tiene por fuente conocida el *sentimiento*, el cual a su vez brota de las obscuridades de la subconsciencia. En esta teoría el estudio de Dios, de la religión, se considera como el estudio de algo íntimo, propio de los estudios psicológicos, entre los cuales tiene ya sede propia «el fenómeno religioso», como uno de tantos estados del alma de los cuales consta por experiencia consciente; no importa qué haya de externo, objetivo y real fuera de nosotros acerca de Dios; lo que se estudia es la presencialidad de lo divino en lo interior en cuanto la conciencia da testimonio de ella; a eso llaman la *experiencia religiosa*.

Este gnosticismo, esta consciente experiencia, en cuanto se la somete a estudio, produce un verdadero *agnosticismo*; habla de un Dios que en las tinieblas de la *subconsciencia* nace, y se manifiesta en el templo de la conciencia y enseña y dogmatiza por medio del sentimiento; y siendo tan varias y contrarias las *experiencias religiosas*, ese Dios quedará reducido a lo que dicte la «iluminación interior, la satisfacción lógica y la fecundidad prá-

(1) S. Th. I. 2., Q. 27, a. 2, — Santa Teresa; Relac. I, n. 6.

(2) Así lo dice Schleiermacher. Véase Falkenberg, *La filosofía alemana desde Kant*, p. 81; Pfleiderer, *Moral und religion*, p. 154.

(3) Tirrell. *Quarterly Review*. Oct. 1905.

(4) Según W. James.

ctica» en frases de W. James y Durkheim. Así al grosero materialismo de hace años ha sucedido bajo la presión del renaciente espiritualismo, una ciencia psicológica, que, desbordada de su propio cauce, dentro del cual es utilísima, cree bastarse sola para explicar todos los fenómenos del orden moral y religioso, dando por sentado que no hay en ellos nada que sobrepase los confines de los hechos puramente psíquicos. Y para explicar lo desconocido echan mano de un factor también desconocido: la subconsciencia, a la cual atribuyen maravillosas y contrarias facultades, presentándola como causa del genio y de la idiotez, de la santidad y del crimen, del sublime misticismo y del desenfrenado desate de las pasiones.

No ; ni el *subconsciente amorfo* ni el *típico*, ya sea del *yo subliminal* ya *graduado*, sirven para explicar razonablemente los fenómenos místicos ; esas teorías resultan arbitrarias y preñadas de contradicciones y, sobre todo, contradicen a las mismas realidades que pretenden explicar ; « no tienen base experimental que las justifique y están en contradicción con los estados místicos cristianos. El estado de *unión transformante*, que es el de mayor elevación mística, aparece justamente tan opuesto a la desintegración de la conciencia, que por el contrario solo se realiza manteniéndose en su plenitud todos los fenómenos de la vida real. Y es siempre la normalidad de la vida psíquica el distintivo de los místicos cristianos, en oposición a las irregularidades patológicas que suponen los estados de debilitación de la conciencia, y la transformación en realidades de las representaciones ilusorias, como lo exigen las teorías aludidas. La nada absoluta, el *yo vacío* de todo fenómeno, convertido en entidad absoluta, en la plenitud de lo divino, propuesto como solución científica de los fenómenos del misticismo cristiano, es en realidad prescindir de los hechos para presentarlos en caricatura » (1). « La realidad histórica, la verdad de los hechos nos dice que los fenómenos místicos no son fenómenos *sub*, sino *supraconscientes*, no *hypo*, sino *hyper* » (2) ; sólo por un prejuicio sistemático, un *apriorismo* absurdo puede rechazarse la acción de una causa superior que eleve las facultades humanas, y así, por no querer admitir lo *sobrenatural*, se viene a caer en lo *antinatural*.

(1) AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, tom. III, nota al n. 160.

(2) AMOR RUIBAL, *ibidem*, n. 163. Cfr. Santo Tomás, *De verit.*, q. XIII, a. 1, y *Comm. in 2 Cor.* XII.

Así mismo por antinatural hay que rechazar la doctrina, a su tiempo condenada por la Iglesia, del « quietismo », según el cual la perfección mística consiste en el aniquilamiento de nuestras potencias y la supresión de toda acción, porque la actividad natural es enemiga de la gracia e impide la acción de Dios en el alma. No; la contemplación es acto de nuestro entendimiento y nuestra voluntad, sobrenaturalizados, elevados por la gracia.

Por tanto el acto místico cristiano entraña la actuación de nuestras facultades humanas y la elevación de las mismas por la gracia a un funcionamiento sobrenatural; y, puesta la enseñanza de Santo Tomás, de que la gracia no destruye sino que perfecciona la naturaleza, es decir, que eleva y diviniza los actos humanos, es lógico admitir actos superiores a los de las desnudas y puras fuerzas humanas, pero no lo es descartar aquellos actos que no sean incompatibles con esa sobrenatural elevación. Por consiguiente, la explicación de los actos místicos sobrenaturales debe ser tal que según ella dichos actos rebasen las fuerzas de la naturaleza humana, pero sin destruirlas.

Así, aplicando el principio de Santo Tomás hay que reconocer :

- a) los actos psíquicos humanos en general;
- b) los actos psíquicos místicos en especial;
- c) estos mismos actos *in individuo*, según el temperamento y condiciones de cada sujeto;
- d) los fenómenos psico-físicos resultantes.

Y paralelamente, acomodándose a esta división :

- a) los actos psíquicos sobrenaturalizados por la gracia, con la elevación de las potencias (virtudes y dones);
- b) los actos psíquicos místicos realizados bajo el influjo de esta elevación de la gracia;
- c) los grados y matices propios en cada individuo según la libérrima distribución divina de las gracias;
- d) los fenómenos psico-físicos resultantes.

Es decir, que lejos de excluir la psicología humana natural; la reconocemos como elemento necesario para explicar en parte el acto místico cristiano.

Vayamos descendiendo a algunos puntos concretos, aunque solo podrán ser los más fundamentales, porque apremia la escasez de tiempo; y es lástima, porque si pudiéramos fijarnos en pormenores citando textos de Santo Tomás y de Santa Teresa, quedaría muy de relieve la maravillosa riqueza de saber y de

observaciones psicológicas en que ambos maestros abundan sobremanera.

Tanto Santo Tomás ⁽¹⁾ como Santa Teresa ⁽²⁾ enseñan que existe una contemplación *adquirida*, aparte de la contemplación *infusa*; así como esta es siempre sobrenatural, aquella puede no serlo; y Santo Tomás ⁽³⁾ contrapone la contemplación que es propia de los santos a la de los filósofos gentiles, y siempre tratando de ella como de conocimiento intuitivo, no discursivo, de la divinidad.

En conformidad, pues, con innegables realidades y con la doctrina de Santo Tomás hemos hablado de mística natural. Y esa intuición no tiene nada del erróneo y condenado ontologismo.

Veamos de explicarla según las doctrinas de Santo Tomás.

El conocimiento humano no solo se obtiene por raciocinio, sino también por intuición; es más, todo raciocinio tiene por base y término una intuición. Nuestro entendimiento es inteligencia y es razón: inteligencia cuanto conoce la verdad *subito, sine inquisitione et discursu*; o sea por una simple e instantánea percepción de la verdad; razón en cuanto conoce *inquirendo et ab uno in aliud discurrendo* ⁽⁴⁾. No se trata de facultades distintas, sino de distintos actos de una misma facultad. De ellos el más perfecto es el intuitivo, con el cual se relaciona el discursivo como el movimiento con el reposo y el adquirir con el poseer. La intuición precede al discurso; y el discurso, para examinar la verdad de sus investigaciones vuelve, a la piedra de toque de la intuición, o sea a los primeros principios, que conocemos intuitivamente ⁽⁵⁾. Esta diversidad, siendo una misma la potencia, no puede depender más que del grado de inteligibilidad con que a la inteligencia se presente el objeto. Y como nuestro entendimiento para alcanzar al objeto depende de los materiales suministrados por los sentidos, de los cuales tiene que sacar y preparar la especie inteligible; según los distintos temperamentos se presentarán unos mismos objetos a diversos inteligentes como más o menos inteligibles, y se necesitará más o me-

⁽¹⁾ In *III Sent.* D. 34, Q. 1, a. 2: «Operatio autem humana»; cfr. Q. 35, a. 2, ad secundam quaest.

⁽²⁾ *Moradas* 4., Cap. 3; *Vida*, Cap. 9, 13 y 14 — Cfr. Baldassaro, *Splendori etc.*, *Mans.* IV, Cap. 3, Spl. 2, rifl. 4-7.

⁽³⁾ In *III Sent.* D. 35, Q. 1, a. 2, «Resp. dicend.».

⁽⁴⁾ *De Verit.*, Q. 15, a. 1; *ibid.*, q. 16, a. 1.

⁽⁵⁾ *III Sent.*, D. 35, a. 2 «ad secundam quaest.

nos discurso, y bastará más o menos la intuición ; es decir, predominará la inteligencia o la razón ; esta es la diferencia que media entre un genio y un hombre de talento. De suerte que todo raciocinio nuestro arranca de los primeros principios, intuitivamente conocidos, por los cuales *judicamus de aliis et praecognoscimus in ipsis* ⁽¹⁾ ; es decir, que parte de la intuición y vuelve a ella como a piedra de toque para comprobar la verdad de sus adquisiciones. Ahí tenemos el principio para explicar la contemplación adquirida. A fuerza de recorrer ese camino de ida y vuelta, de tal modo puede familiarizarse con él nuestro entendimiento ; que como en un vuelo lo recorra, y sin necesidad de ir de escalón en escalón, de proposición – diríamos – en proposición, se habitúe a ver en los principios las conclusiones y éstas queden iluminadas con la evidente inteligibilidad de aquellos, de suerte que *unico intuitu*, desentrañe, deduzca, extienda, abarque muchas verdades en una sola ⁽²⁾. Ese es el fenómeno de la inspiración humana, del inventor, del genio, del matemático, del artista, del filósofo, y ¿porqué no del que medita sobre Dios? Es cuestión de agilidad, de sutileza y penetración mental, combinadas con el ejercicio, la abstracción, la reconcentración, la educación de la mente, y el fervor de la voluntad.

He ahí el origen de la mística puramente natural ; esa perfección adquirida del entendimiento que intuye, contempla, lleva siempre aparejada la fruición de la voluntad ⁽³⁾, y a veces con tal intensidad, que el objeto adquiere relieve de singular presencialidad ; y tiene también efectos psico-fisiológicos, porque, «usando la mente humana en la contemplación de las fuerzas aprehensivas sensitivas, en cuyos actos se da relajación» ⁽⁴⁾, se producen por la intensidad de la operación anomalías sensitivas, desequilibrios orgánicos, que a su vez producen monoidesmos, y especializadas y eficacísimas aptitudes singulares, a expensas de la eficacia en las demás manifestaciones vitales.

Eso es puramente natural ; pero pasados los umbrales de la vida sobrenatural, adentrándonos en la mística cristiana, se dilata y engrandece agigantándose ese campo del conocer místico adquirido. La gracia eleva y sobrenaturaliza de tal suerte las

(1) QQ. DD., *De Verit.*, Q. 10, a. 6.

(2) Cfr. 2-2^{ae}, Q. 180, a. 4.

(3) Cfr. 2-2^{ae}, Q. 180, a. 1, ad 1^m.

(4) 2-2^{ae}, Q. 180, a. 7.

facultades que facilita sus actos, allana los obstáculos acallando la turbulencia de las pasiones, enciende con llama de divino amor la voluntad, logra más segura y suavemente ese altísimo conocer, y evita los excesos y desgastes del esfuerzo natural y por ende los desequilibrios y anormalidades del organismo.

El alma piadosa, que por la austeridad de la vida ascética cristiana se esfuerza en poner bajo los pies las pasiones, se dedica a la práctica de las virtudes, purifica y santifica sus sentimientos y afectos y ordena toda su vida presente a la consecución de la eternidad bienaventurada, cuando reconcentra sus facultades mentales en la meditación de una divina verdad, tiene tan buena disposición ⁽¹⁾ y obra con tan poderosos auxilios sobrenaturales, que como con alas divinas puede remontarse a las alturas de la contemplación. Brillan a veces fulgores de ella en medio de la meditación ordinaria, y si entonces (siguiendo el consejo de San Ignacio de Loyola, cuyos *Ejercicios espirituales* son excelente escuela para adquirir la contemplación) sin pasar a otro punto se queda el alma a aquella luz y celestial deleite, más o menos pronto, más menos fácilmente (que en esto entra por mucho el temperamento y la distribución de la gracia) gana la altura de la contemplación sobrenatural adquirida, en la cual, según S.^{to} Tomás, la virtud perfecciona la humana contemplación ⁽²⁾.

Todavía ese campo pertenece a lo que es asequible a las fuerzas humanas, aunque sobrenaturalizadas; mas cuando en él se llega al último límite que puede alcanzar el humano esfuerzo, aún una puerta divina, antepuerta de la beatitud celestial, se abre para que la mano de Dios introduzca al alma predilecta a un modo de conocer más perfecto todavía, a una intuición y fruición puramente sobrenatural, a la contemplación infusa, de la que largamente tratan Santo Tomás, Santa Teresa y todos los místicos católicos.

Pues y al llegar aquí; ¿no habremos perdido ya la adaptación de la gracia a la naturaleza humana? ¿No será desnaturalizar al hombre en vez de sobrenaturalizarlo?

No; nuestro angélico Maestro, siempre constante en su principio sobre la adaptación de la gracia a la naturaleza, lo conserva también en el estudio de esta perfectísima manifestación de la vida sobrenatural.

(1) Cfr. 2-2^{ae}, Q. 180, a. 2.

(2) *III Sent.*, D. 34, q. 1, 2 a 2, «Resp. dicend.».

En el orden puramente natural admite Santo Tomás, recogiendo textos de los filósofos gentiles (1), además de los movimientos de la voluntad *ut natura* y de la voluntad *ut ratio* un tercero y muy superior movimiento que obedece no ya a la necesaria tendencia hacia el bien en general, ni tampoco al juicio de la razón, sino a un impulso de la sobreabundante bondad de Dios, que a manera de especial instinto mueve al hombre a extraordinarios actos; podríamos llamarla una inspiración natural; y acaso es fruto de una mayor facilidad intuitiva del genio como contrapuesto al talento.

Y guardando exacto paralelismo « en orden al fin sobrenatural », Santo Tomás señala además de la moción primera de la justificación, y de las mociones con que Dios impulsa al justo para que obre por la virtudes infusas, otra especial que llama « *instinctus et motio Spiritus Sancti secundum illud ad Romanos VIII, 14; Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* » (2).

Para esta moción, bajo cuyo régimen se constituye el alma en el estado de más alta perfección cristiana, le son infundidos con la gracia santificante los dones del Espíritu Santo. Fruto de los dones de Inteligencia y de Sabiduría es esa elevadísima contemplación, cuando por el crecimiento de la caridad y correspondiente desarrollo de los dones es llegada la hora de esas grandes misericordias del Señor; sin que por eso dejen de tener esos dones poderosísimo influjo en la contemplación sobrenatural adquirida y en cualquier otro estado del alma justa. E igualmente distingue S.^{to} Tomás entre la contemplación puramente humana, y la perfeccionada por la virtud sobrenatural *secundum humanum modum*, y la perfeccionada *supra humanum modum* por los dones (3).

A esta infusa contemplación llaman Santo Tomás y Santa Teresa estrictamente sobrenatural, no excluyendo a la otra adquirida, sino distinguiendo por excelencia a ésta, porque de tal suerte depende del influjo sobrenatural de Dios; que el hombre no puede por sus propias fuerzas, aunque sobrenaturalizadas, adquirirla. La gracia, participación de la divina naturaleza, adhiere a la substancia del alma y la hace templo de Dios, que así mora en

(1) I, 2, q. 68, a. 1 et 2.

(2) I, 2, q. 68, a. 2, Cfr. *In Cant.*, c. 1,

(3) *III Sent.*, D. 34, q. 1, a. 2.

ella, *in vertice animae seu mentis*, dice Santo Tomás (1); « *en el centro muy interior del alma* », dice Santa Teresa (2).

Y cuando es de su soberano agrado, sin que baste a lograrlo esfuerzo ni empeño alguno del hombre, hace sentir al alma su soberana presencia, mueve por medio de los dones la inteligencia y la voluntad, y sume al espíritu en ese piélago de luz deslumbradora, que para el ordinario entender parece ceguera, y arrebatada los afectos en amorosos deliquios.

Traza la mística teórica y describe la práctica diversos grados dentro de esa divina contemplación; pero todos advierten que son diversísimos los matices y variadísimas las formas. En substancia, por lo que toca a la parte de la inteligencia, lo mismo Santo Tomás que Santa Teresa hablan de operaciones con intervención de la imaginativa y sin ella; y de tal suerte se expresan que en esas mismas operaciones se observan las funciones psicológicas naturales. Santo Tomás pone especial interés en asentar una y muchas veces que en esas operaciones la inteligencia no puede entender *sine conversione ad phantasmata*; y esto no solo cuando de esas representaciones ha abstraído la especie inteligible, sino también cuando infundida por vía sobrenatural una especie inteligible, se pone en acción nuestra mente para asimilársela entendiéndola o sea formando el concepto.

Todas las expresiones de las visiones intelectuales (de las imaginarias ya no hay que hablar, pues claro está que para serlo requieren representación sensible), con que los místicos describen lo que han visto, están formadas con elementos tomados de las representaciones sensibles; ni puede ser de otro modo, ya que un lenguaje puramente intelectual no es humano, y aunque pudiera haber *verbum mentis* puramente intelectual, no podría traducirse puro al *verbum oris*; y aunque lo hubiese no sería entendido por los demás; ese modo de expresarse los místicos demuestra que su *verbum mentis* incluye un concepto puramente espiritual unido a una especie sensible; esta será a veces vaga, inconcreta: pero siempre existe.

Solo en casos rarísimos, de extremada sublimidad, podrá no haber conversión *ad phantasmata*: en el caso de San Pablo, p. ej.; de esos casos, ni palabra sabemos fuera de la afirmación del hecho, como que ni el mismo vidente puede expresar su vi-

(1) *De Verit.*, q. 16, a 2, ad 3.

(2) *Mor.*, VII, c. 2.

sión, no tiene lenguaje para ello ; pero aun en este mismo punto no es tan clara la mente de Santo Tomás que no se dividan en opuestas opiniones los comentaristas.

Es decir, que tanto las expresiones de la mística práctica, singularísimamente las de Santa Teresa, que encierran un verdadero tesoro de observaciones psicológicas, como las expresiones de Santo Tomás, indican que bajo la especialísima acción de Dios en el alma funcionan las humanas facultades con su natural mecanismo : aunque, claro es, en un grado de sobre-humana elevación ; por consiguiente, para explicar la vida mística, debe siempre aplicarse el principio de Santo Tomás de que la gracia no destruye sino que eleva la naturaleza.

Sobrenaturalizado el hombre, no queda desnaturalizado. Sus naturales facultades y su propia personalidad lejos de aniquilarse ni siquiera debilitarse, se acentúan, se ennoblecen, se fortifican : la inteligencia se remonta a campos de horizonte infinito ; la voluntad tiene sobrehumano vigor para todas las grandes y nobles empresas, domeñando las pasiones, hallando gozo en el propio sacrificio ; el más alto grado de vida mística va junto con la plenitud de aptitudes para la vida ordinaria de humana relación ; y si a veces hay éxtasis, de ellos sale el hombre más dueño de sí, más inteligente y perfecto. Queda dicho atrás citando el texto de Santo Tomás de Aquino (1), que la enajenación de los sentidos como caso patológico, es un descenso de las facultades ; pero que esa misma enajenación por concentración de la inteligencia en la contemplación de sumos inteligibles es una elevación. Aun sin esos altísimos fenómenos, por la caridad los hombres son *deiiformes* y *suprahomines* (2) ; idea es ésta muy frecuente en los escritos de Santo Tomás ; y en el mismo sentido, pero más aplicado ya a la mística, dice de sí Santa Teresa (3) que hasta allí era *vida de ella* y después *vida nueva, vida de Dios en ella*.

Todo esto hay que entenderlo en el sentido que venimos expresando ; no en el de que se destruya o perturbe nuestro natural, sino en el de que la sobreabundancia de la gracia divina eleva nuestros actos cognoscitivos y operativos para que actúen en un orden y grado que sería inaccesible sin los tesoros de la gracia

(1) *De Verit.*, Q. XIII, a. 1 ; y *Comm. in 2 Cor.* XII.

(2) *In III Sent.*, D. 27, q. 2, a. 1, ad 9.

(3) *Vida*, c. 23.

y los dones del Espíritu Santo y sin una singularísima acción Suya en las almas.

De todo lo dicho — que bien poca cosa es para tantísimo como habría que decir, pero no alcanzo yo a decir más en tan corto espacio de tiempo — se deduce que hay que combatir, con todas las armas de la filosofía y de las ciencias empíricas y sin tregua ni descanso, el naturalismo místico, cuando se trata de explicar la mística cristiana; pero también debe combatirse la exageración de los que, explicando aquella por una acción pura y exclusivamente de Dios en el alma, desnaturalizan, pretendiendo sobrenaturalizarla, la vida mística.

Asimismo debe combatirse la equivocación tan contraria a las doctrinas de Santo Tomás y de Santa Teresa, de los que menosprecian y desdeñan la meditación ordinaria. No puede el alma fiel prescindir de ella; crea además el hábito que educa para la contemplación adquirida, a la cual no se llega sin gran ejercicio y mucha perfección, como enseña Santo Tomás, y fácilmente se comprende. Esta contemplación adquirida, mediando entre la puramente natural y la sobrenatural infusa, tiene gran importancia para el estudio de la psicología mística. Si el hombre por la meditación, aunque bajo la acción de la gracia, llega a abstraerse en forma contemplativa, también por sus fuerzas naturales puras ha de poder hacerlo, aunque con mucha mayor dificultad y con menos eficacia y probablemente con desórdenes psico-fisiológicos.

Dedúcese también:

a) que el estado psicológico de contemplación mística no es exclusivo de la gracia, ni señal *per se* de estar en ella, ni siquiera en posesión de la verdad;

b) que los fenómenos propios de la vida mística pueden ser fruto del Espíritu Santo y pueden no serlo, y por tanto no son señal *per se* de acción del divino Espíritu;

c) que se impone, por consiguiente, la discreción de espíritus, o medios y normas de discernir la mística natural de la sobrenatural prácticamente. En esto abundan los doctores místicos, tanto los teóricos como los prácticos.

Y así, frente a las innegables manifestaciones místicas extrañas al catolicismo y frente al sentido anárquico y puramente individualista que las preside, hay que poner la norma segura que nos guíe por el camino de la verdad. Esta norma se podría deducir del estado místico mismo si lo conociésemos suficientemente, y si

supiésemos distinguir entre la función espiritual humana bajo la gracia y sin ella; pero excediendo eso nuestros conocimientos hay, que acudir a medios extrínsecos al estado místico, aunque tan ligados con él que sirvan para fundar argumento conveniente.

En general puede asentarse que no se puede admitir como de mística católica, ni siquiera como de mística racional y buena un estado místico que no sea causado por Dios o al menos según Dios. Estado místico que contrarie la recta razón, la sana moral, o la verdad revelada, no es admisible, como tampoco el que contrarie la constitución o la dignidad de la naturaleza humana, o la economía de la Redención, y por tanto la sociabilidad cristiana en el seno de la Iglesia. Y como el juicio supremo e infalible sobre todos esos elementos de juicio está sometido al fallo de la Autoridad eclesiástica, la fundamental norma tiene que ser el dictado de esa Autoridad. Dentro de esa, las demás normas: efectos morales o inmorales del estado místico; estado de gracia del sujeto; circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes al estado místico, estudiadas según las reglas de dirección espiritual dadas por los teólogos y los santos doctores en la materia, singularmente las de San Ignacio de Loyola, y también según sólida y bien probada ciencia psicológica, teniendo en cuenta el genio, el temperamento, etc. etc. Bien estudiado todo eso haría distinguir claramente del limpio y saludable trigo de la mística católica la cizaña de místicas erróneas y morbosas, de estados de sugestión, hipnotización, influjos diabólicos, monomanías, hipócritas falsedades, etc.

Pero, repitémoslo, trascendiendo sobre todo eso, como norma suprema, la sujeción a la Autoridad eclesiástica. Nadie dudará que esta sea doctrina de Santo Tomás; de Santa Teresa, están llenas las obras de protestaciones filiales de sumisión a ella para que juzgue de todo cuanto en su altísima vida mística conoce y escribe; y al morir, como una sublime síntesis de esa aspiración que había llenado su vida, exclama: «¡ En fin, Señor, soy hija de la Iglesia !». Y esa sumisión a la Autoridad eclesiástica tiene que ser sincera y sin reservas, aceptando sus dogmas y sus normas de fé « *juxta sensum quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia* ». ¿ Quién puede dudar si conoce la historia de las herejías, que la táctica seguida por muchas de ellas; acaso las más graves; ha sido la de admitir el dogma y las decisiones supremas de la Autoridad eclesiástica, bajo las cuales exotéricamente admitidas *latebat anguis serpebatque*:

error, nutriéndose los sectarios de sus enseñanzas esotéricas sólo comunicadas a los iniciados o elegidos?

Desde el siglo segundo hasta nuestros días frecuente ha sido esa hipócrita táctica. Muchos gnósticos y especialmente los priscilianistas con sus errores gravísimos enseñados no en oposición, sino como en yuxtaposición a las verdades del dogma cristiano, sostenían estas en público eludiendo censuras y anatemas, y propalaban aquellos en secreto como interpretaciones del dogma; llegando a sostener Dictino en su *Libra* (la balanza) que es lícita la mentira en materia religiosa para engañar a los no iniciados; doctrina tan duramente censurada por San Agustín (*Contra mendacium*); y en nuestros días la peste modernista sigue igual táctica; no niega directa y paladinamente los dogmas, pero los interpreta con criterio naturalista y radicalmente destructor de todo orden sobrenatural; y cuando la clarividencia iluminada y el apostólico celo del Santo Pío X les arranca la careta y los señala con la marca de fuego del anatema, enseñan y practican la hipócrita sumisión, y la conveniencia de emitir les prescritas profesiones de fe, con tal de permanecer en la Iglesia para elaborar dentro de su seno la evolución transformadora, es decir para preparar su muerte, como hijos traidores que en vez de alejarse, cual el pródigo, permanezcan dentro de la casa paterna robando sus tesoros, minando sus fundamentos y preparando su destrucción y su ruina.

En fin, como última consecuencia dedúcese la necesidad de formar la mente de las generaciones jóvenes en una sana filosofía; todos los errores nacen de carecer de ella; en toda la historia cristiana se ve cómo en medio de la constante propagación de la verdad *serpet* el error filosófico causando herejías, con todo el funesto cortejo de corrupción de costumbres, perdición de almas y revoluciones sangrientas de la sociedad.

¿El remedio? Apliquemos el oído al Vaticano, a esa roca de la inconvencible verdad, a la cual, por la gracia de Dios, están vinculados nuestros corazones, y oiremos la augusta, la iluminadora, la redentora palabra: *ID A TOMAS!*

L. EIJO Y GARAY.

SAINT THOMAS ET LA FAMILLE (1)

Au début de son Commentaire sur l'*Ethique* d'Aristote, saint Thomas d'Aquin partage en trois secteurs le domaine assigné à la philosophie morale : le premier est réservé à l'individu ; le second, à la famille ; le troisième, à l'État.

Cette division semble d'abord l'ingénieux artifice d'un professeur qui cherche à introduire dans son enseignement un ordre apparent. En vérité, elle exprime la réalité des choses.

Famille et cité ne sont pas que des masses plus ou moins considérables d'êtres humains, juxtaposés et indépendants. Chacune forme un tout, animé d'une vie collective, avec des aspirations communes, des efforts coordonnés, des mouvements d'ensemble.

Et entre elles la différence n'est pas seulement quantitative, mais spécifique. On a beau appeler la cité une grande famille, il n'en reste pas moins que les deux institutions répondent à des besoins qui ne sont pas de même ordre. Ayant des buts distincts, elles réclament l'une et l'autre une structure appropriée à leur fonction.

Normalement tout homme a un foyer et une patrie. Mais, plus encore que la cité, la famille s'affirme comme une institution naturelle et de fondamentale importance. Elle subvient à des exigences qui se renouvellent chaque jour dans la vie de chacun. Elle entretient en même temps et sans cesse la vie nationale : l'État n'existe et ne subsiste que par elle ; elle lui est antérieure et toujours nécessaire. Là où les foyers se dépeuplent, le pays se meurt.

Rien n'est moins prétentieux que la définition thomiste de la famille : un groupe de personnes qui pratiquent l'entraide

(1) Oratio habita in quinto Conventu publico, die 21 Novembris, a Rmo Dno SIMONE DEPLOIGE, Praeside Instituti Philosophici Lovaniensis.

quotidienne, faisant face de concert aux nécessités courantes de la vie, mangeant à la même table, se chauffant au même foyer.

Les sociologues de l'école organiciste l'appellent : la cellule du corps social. Saint Thomas usait sobrement de métaphores ; il dit tout bonnement : l'élément primordial de la cité.

A le considérer toutefois de près, le groupe familial accuse déjà une certaine complexité. Les personnes qui en font partie sont unies par des liens divers, naturels ou contractuels. On y découvre des ordres de relations multiples : relations de mari à femme, de maître à serviteur, de parents à enfants. Chaque ordre de relations fonde, au sein de la famille, une société encore plus élémentaire. La première et la plus simple est la société conjugale ; c'est celle-ci qui attire d'abord et retient surtout l'attention de saint Thomas.

Le temps mesuré qu'on a bien voulu nous accorder, nous permettra d'exposer, au moins sommairement et sans indiquer nos références, la solution thomiste de trois problèmes relatifs à la société conjugale : 1^o le mariage et l'union libre ; 2^o l'indissolubilité et le divorce ; 3^o la monogamie et la polygamie ⁽¹⁾.

Chemin faisant, nous tâcherons de dégager de cette étude restreinte quelques indications générales sur la méthode de saint Thomas en philosophie morale et sur la conception thomiste du droit naturel.

I. — MARIAGE ET UNION LIBRE.

Deux personnes de sexe différent s'entendent pour vivre ensemble. La raison doit-elle approuver leur démarche ? Ou, ce qui revient au même, la fondation d'un foyer répond-elle aux aspirations de la nature humaine ?

Non seulement l'homme et la femme qui unissent leurs destinées, veulent se prêter un mutuel appui, mais ils ont encore le désir de se survivre. Leur association ne devra-t-elle pas, de ce chef, se prolonger un temps plus ou moins long ?

Les deux questions sont jointes par saint Thomas quand il demande « si le mariage est une institution de droit naturel ».

(1) S'il plaît à Dieu, nous publierons prochainement un essai documenté sur *la théorie thomiste de la famille*.

Sa réponse, affirmative et brève, s'appuie sur deux considérations empruntées à Aristote.

L'homme, observe d'abord saint Thomas, se distingue des animaux, de la plupart du moins, par le besoin d'entraide. Tourmenté de désirs infinis et doué de forces limitées, il lui est impossible de réaliser ses desseins s'il ne s'entend avec d'autres. — La société conjugale n'est qu'une manifestation typique de la nécessité qui assujettit d'ordinaire l'activité humaine à cette loi de la coopération. Comment faire face à des besoins qui obstinément se représentent tous les jours, sinon par la fondation d'un foyer? Doués d'aptitudes différentes, l'homme et la femme y mettront en commun leur capital moral de vertus, leurs ressources matérielles, leurs compétences respectives. Ils se partageront les humbles mais indispensables tâches domestiques comme aussi les joies et les épreuves de la vie.

Si les conjoints ne s'assignaient d'autre ambition qu'une constante assistance réciproque, la durée de leur union resterait un problème. « Il est difficile, remarque Aristote, que des êtres humains gardent entre eux de bonnes relations pendant longtemps ». Qu'eût-il dit, s'il n'avait défini l'homme : « Un animal sociable » ? La vie en commun étant pleine d'agréments et d'ennuis, l'intimité journalière peut se transformer en épreuve exaspérante. L'homme et la femme qui ont convenu librement d'habiter ensemble, devront-ils rester enchaînés, quoi qu'il arrive, et tenir jusqu'au bout ?

Ils le doivent, répond saint Thomas, parce que leur foyer est destiné à se peupler.

Tout vivant aspire à ne pas disparaître tout à fait : les plantes se reproduisent ; les animaux pareillement ; la race humaine aussi se perpétue à travers les siècles. Mais la vie ne se transmet qu'au prix d'un inégal effort : la graine tombée en terre lève toute seule ; les petits des animaux se suffisent pour la plupart ou ne réclament que des soins passagers. Pour l'enfant, c'est beaucoup moins simple. Précisément parce qu'il a une nature plus riche et des facultés supérieures, l'être humain met plus de temps à se développer ; son évolution demande des années. Depuis sa naissance il dépend des autres et, jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge d'homme, il subit à son profit la loi de l'entraide. Il faut le nourrir, l'instruire, lutter contre ses mauvais penchants, lui inculquer de bonnes habitudes, former son caractère. Nor-

malement, si elle restait seule, la mère serait débordée par cette tâche délicate et complexe. Le concours du père est souvent précieux ; quand il s'agit de sévir et de réprimer, l'intervention de sa froide raison, de sa main plus forte, est même indispensable. Le séducteur qui se décharge de son devoir sur inconnus, dérobe à son enfant ce que son enfant réclame et ne peut recevoir que de lui ; il attende dans une certaine mesure à la vie de celui qu'il refuse d'aider à devenir un homme ; son crime est plus grave que le vol et à peine moins odieux que l'homicide. Père et mère se sont unis pour engendrer l'enfant qui portera leur nom ; ils doivent rester unis pour assurer son avenir et ne seront qu'à cette condition ses vrais parents. Le bien de l'enfant ne s'accommode pas d'un foyer éphémère.

Le mariage, conclut saint Thomas, n'est pas une association quelconque, que les conjoints pourront dissoudre quand leur égoïsme le jugera expédient. Il unit d'un lien durable l'homme et la femme qui ont l'intention réciproque de faire souche et de s'assister mutuellement dans les besoins courants de la vie. La première loi qui régit le foyer est la loi de stabilité.

*
* * *

Saint Thomas résume sa thèse en disant : « Le mariage est de droit naturel ». Dans sa pensée, cela signifie : la raison reconnaît d'abord que le mariage est à la fois une manifestation de l'instinct social, ou du besoin d'entraide, et de l'instinct sexuel, ou du désir de se survivre. La raison juge ensuite que le mariage, ayant pour fonction de perpétuer l'espèce humaine, doit être une union stable.

C'est donc — il importe de le noter comme une caractéristique de sa méthode — c'est à la raison qu'ici comme ailleurs saint Thomas commence par demander la solution du problème moral.

Ne vous bornez pas à invoquer, écrit-il, que l'union libre ou la fornication est condamnable parce qu'elle donnerait du scandale. Une personne impressionnable peut se scandaliser devant un spectacle innocent.

Ne vous contentez pas non plus de prétendre, ajoute-t-il, que l'union libre ou la fornication offenseraient Dieu. Dieu ne se trouve offensé que si nous agissons contre notre bien.

En quoi notre bien consiste, voilà ce que le moraliste doit avant tout déterminer.

Le bien de l'être inerte — considéré en soi, c'est-à-dire abstraction faite des autres et de leurs besoins — est de rester lui-même.

Le bien du vivant soumis à une évolution définie, est de devenir lui-même, de réaliser son type et, en développant ses virtualités, d'atteindre son état de perfection.

Dans la vaste hiérarchie des créatures qui peuplent cette terre, l'homme seul s'appartient, dispose de lui-même et reste le maître d'une partie au moins de son activité. Pour s'aider à vivre la vie d'homme, il a reçu en partage la raison.

Cet office d'éclaireur, dévolu à la raison, l'astreint à une précaution initiale : avant d'indiquer la route, elle doit s'enquérir du terme. En morale, comme en toute science pratique, le problème des fins est fondamental.

Cependant les fins qu'il est bon et nécessaire de vouloir, la raison ne saurait les découvrir en elle-même. De son propre fonds elle ne tire rien ; et elle s'égarerait à coup sûr, si elle s'aventurait à la suite des passions ou de l'imagination.

En dehors d'elle, au-dessus d'elle, il existe un ordre moral objectif. La libre activité de l'homme est appelée à le réaliser dans le temps selon les éternels desseins de la pensée divine. Mais la raison a mission et pouvoir d'en découvrir les dispositions maîtresses. Elles lui seront révélées, — pourvu qu'elle veuille y prendre garde, — par la nature même de notre être, par ses besoins essentiels, par ses inclinations profondes. Si la raison reconnaît et admet les fins à quoi l'être tend déjà spontanément et de toutes ses énergies, elle sera dans la rectitude : *ratio recta*, dira d'elle saint Thomas. On pourra, sans arrière-pensée, lui faire crédit. Aidée de l'expérience et de la science, elle n'aura plus désormais qu'à résoudre le problème, délicat encore ; il est vrai, des moyens.

S'agit-il, par exemple, de la société conjugale, son but se trouve déterminé naturellement par l'universel penchant du vivant à reproduire son type et à perpétuer son espèce. Devenue consciente de ce but, la raison recherchera ensuite les conditions dans lesquelles il convient que l'homme, pour son compte, le réalise. Prétendre organiser le foyer humain en dehors de ces conditions, serait aller contre la droite raison, contre le bien de

l'homme, contre ce que saint Thomas appelle et que nous comprenons mieux à présent : la loi naturelle.

Quelques objections.

Saint Thomas argumente volontiers contre ses propres conclusions. Non toutefois pour le plaisir de terminer par d'ingénieux ou naïfs *distinguo* une vaine querelle de mots : le petit jeu que Taine appelle irrévérencieusement les « combats de coq » académiques, n'était pas son amusement favori. Sans s'émouvoir d'aucune énormité, il étale loyalement les répugnances des adversaires de son opinion ; il pèse ensuite leurs objections avec un sérieux et une charité qui s'interdit toute ironie. Rien de plus instructif que ces discussions courtoises où les gros mots ne viennent point déguiser la disette de bonnes raisons. La thèse déjà établie est fréquemment présentée sous un jour nouveau ; la démonstration y gagne en force et en clarté.

*
* *

I. — Une première objection est suggérée par la large extension que saint Thomas donne lui-même au mot : droit naturel. S'écartant ici de la terminologie d'Aristote pour adopter celle des juristes romains, il englobe dans le droit naturel les lois qui régissent non toute notre activité, mais celle-là seulement qui nous est commune avec les animaux privés de raison. Tandis que le *jus gentium* est propre à l'humanité, le *jus naturae* s'étend aussi au monde animal gouverné par l'instinct.

Or, prétend-on, là où l'instinct prévaut, la propagation des espèces se trouve assurée sans que l'union sexuelle soit soumise à la loi de stabilité. N'est-il pas alors excessif de présenter cette loi comme une règle de droit naturel ? Et — ceci est peut-être chez l'objectant une pensée de derrière la tête — si la loi ne se constate pas ailleurs, pourquoi s'imposerait-elle à la seule humanité ?

Voyons les faits, répond saint Thomas. Qu'observe-t-on dans le monde animal ?

Est-ce, comme l'objection l'insinue, l'amour volage, la rencontre éphémère, l'union momentanée ?

La plupart du temps, oui. Pas toujours. Il y a des cas remarquables de fidélité et de constance. Donc, manifestement, point de régime uniforme.

D'où vient cependant que l'union sexuelle n'a pas partout la même durée ?

Voici des espèces où le mâle n'assume d'autre fonction que de féconder la femelle. Elles sont nombreuses et saint Thomas n'en cherche pas les exemples bien loin ; c'est, là-bas, le coq au milieu de ses poules ; ce sont, ici, les chiens qui prennent leurs ébats dans la rue. Si ces espèces se maintiennent tout en pratiquant l'amour libre, c'est que les petits, aussitôt nés, se tirent d'affaire ou se contentent de l'assistance maternelle.

Voici d'autres espèces, où la femelle ne viendrait pas à bout de sa tâche, si le mâle se désintéressait de la progéniture. Aussitôt apparaît la stabilité du lien. Père et mère construiront un nid et, se partageant la garde des petits et le ravitaillement, ils resteront en ménage jusqu'au jour où les jeunes voleront de leurs propres ailes.

Sous l'apparente diversité des régimes saint Thomas vient de découvrir le jeu constant d'une loi unique. Qu'elle soit momentanée ou qu'elle tienne quelques semaines, la durée de l'union est toujours déterminée par une fin identique : la perpétuation de la race. Partout où les sexes se rejoignent pour procréer, leurs rapports sont organisés en vue de défendre les effectifs de l'espèce contre la mort qui sans cesse en éclaircit les rangs.

Les animaux obéissent spontanément à cette loi, chacun adoptant le mode d'union qui assure sa survivance. En respectant la stabilité du lien conjugal, l'homme ne fait que donner librement à la même loi une adhésion raisonnée.

*
* *

II. — Après les animaux, voici les sauvages qui vont être mis à contribution contre la thèse de saint Thomas.

S'il est établi, demande-t-on, que les hommes ont vécu autrefois ou que des peuplades vivent encore à l'état de hordes confuses, sans foyers distincts, et en pratiquant le communisme des femmes, — les moralistes gardent-ils le droit d'affirmer que le mariage, c'est-à-dire l'union stable, est le seul régime admissible ? N'attribuent-ils pas à tort un caractère universel et perpétuel à des pratiques adoptées par une fraction de l'humanité ?

L'objection est vieille et tenace. Saint Thomas l'énonce lui-même en ces termes : « Une institution dont on prétend qu'elle est de droit naturel, devrait se retrouver tout le long de notre histoire et dans n'importe quel état de civilisation. Or le mariage ne se rencontre pas à toutes les étapes du développement de l'humanité. Car, au témoignage de Cicéron, les hommes des premiers temps habitaient les forêts et y vivaient en promiscuité; les pères alors ne connaissaient pas leurs enfants et il n'y avait point d'union conjugale stable. On ne peut donc soutenir que le mariage soit de droit naturel ».

Il importait, ici encore, de préciser d'abord le fait exploité contre la thèse : De quelles collectivités humaines aurait-il été vrai que le lien conjugal fut parmi elles relâché au point que les enfants y naissaient communément de père inconnu ? Des premières sociétés dont l'histoire fait mention ? Ou plutôt de certains groupes, exclus du monde civilisé par la grossièreté de leurs mœurs ? — Des uns et des autres, semble-t-il, puisque l'objection tient nos primitifs ancêtres pour des nomades dénués de toute culture.

Deux questions différentes vont donc s'imposer à l'examen de saint Thomas : 1^o l'espèce humaine tout entière aurait-elle, au début, vécu systématiquement sous le régime de la promiscuité ? 2^o Certaines tribus sauvages auraient-elles du moins pratiqué ce régime ?

Si l'allégation de Cicéron vise les premiers humains, saint Thomas l'écarte par le témoignage des Livres Saints — dont le caractère et la valeur historique étaient indiscutés — et il rappelle que le foyer et le mariage sont présentés dans la Genèse comme des institutions primitives.

Si on lui oppose les mœurs relâchées de certains sauvages, saint Thomas admet que des nomades errant dans les bois ont pu vivre en horde.

Mais, ajoute-t-il aussitôt, qu'on ne tire pas argument de leurs bizarres conceptions morales contre la loi de stabilité du mariage. Cette loi est, en effet, comme toutes les règles fondamentales de la morale, un principe rationnel. Et parce qu'elle est un principe rationnel, elle s'impose, partout et toujours, à celui qui veut se conduire en homme. Il est malheureusement vrai qu'on rencontre, en des régions désolées, des groupes d'ar-

riérés ou de dégénérés — des « barbares », dit saint Thomas, — qui, laissant leur intelligence en friche, ne lui imposent pas l'effort nécessaire pour découvrir la loi. Mais leurs institutions — ébauches naïves ou grossières d'une humanité inférieure — restent, par leur caractère irrationnel même, en dehors du droit naturel et se meuvent dans un autre plan. Les invoquer pour contester le caractère universel et perpétuel d'un précepte essentiel de la morale, serait accorder la même estime aux propos inconsiderés d'un enfant et aux réflexions d'un sage.

* *

D'aucuns s'étonneront, peut-être, de voir accorder sans discussion que certains groupes humains aient pu vivre en promiscuité. Des contemporains, tel Westermarck, — moins conciliants, pensera-t-on, ou plus attentifs — ont fait remarquer que la pratique du régime promiscuitaire compromettrait nécessairement la propagation de la race ; et ils en ont conclu que ce régime n'a certainement pas fonctionné dans les premières sociétés humaines.

Il est vrai. Mais Westermarck et saint Thomas abordent avec d'autres préoccupations, des problèmes différents.

Le problème étudié par Westermarck relève de la préhistoire et s'étend à toute l'espèce humaine. Essayant de reconstituer dans leurs traits essentiels les mœurs domestiques des premières collectivités qui apparurent sur le globe, il se heurta à l'hypothèse de la promiscuité primitive, mise en avant par Bachofen, Mc Lennan, Morgan, Lubbock, Bastian, Giraud-Teulon, Lippert, Kohler, Post, Wilken et d'autres.

Tous soutenaient qu'à l'origine et pendant une période indéterminée, mais longue, l'unité sociale fut la horde, au sein de laquelle on pratiquait le communisme des femmes. Il apparut avec raison à Westermarck que le moyen décisif d'éprouver la solidité d'une conjecture, échafaudée sur des postulats branlants et de fragiles inductions, était d'en vérifier la possibilité intrinsèque. Un examen consciencieux le persuada que l'infraction générale et systématique de la loi de stabilité du mariage aurait entraîné nécessairement la disparition de la race humaine.

Saint Thomas n'avait pas les mêmes raisons d'y regarder d'aussi près.

Au XIII^e siècle, la préhistoire est un concept inexistant et un domaine inexploré. En tant qu'elle visait les hommes des plus anciens temps, l'objection empruntée à Cicéron soulevait un problème d'histoire, qui se trouvait résolu pour saint Thomas par le récit de la Genèse.

En tant que l'objection se référait à des sauvages, ceux-ci étaient des sauvages tout court, qui ne représentaient qu'eux-mêmes. Plus tard seulement l'imagination des fanatiques de l'évolutionnisme les transforma en « primitifs », — mot équivoque qui, signifiant à la fois l'antériorité et l'infériorité, fait sournoisement passer les non-civilisés actuels pour des témoins attardés et des spécimens authentiques de la plus ancienne humanité.

Des bandes éphémères de nomades, sans foyer, sans passé, sans lendemain, ont-elles méconnu la loi de stabilité du mariage ? Telle est la portée exacte de la question qui se pose à saint Thomas. — Peut-être bien, répond-il, ne pouvant y aller voir. — Mais si, par courtoisie, il concède la possibilité du fait, il en souligne aussitôt le caractère exceptionnel. Cela prouve assez que dans sa pensée le régime promiscuitaire n'a jamais pu être adopté nulle part, à titre d'institution permanente, par une société normale préoccupée de son avenir.

Il convient d'ajouter qu'à la différence des ethnologues, le moraliste est, par souci professionnel, moins inquiet de l'authenticité d'un fait anormal que de son utilisation contre la valeur d'une règle de droit. A cet égard on connaît déjà le sentiment de saint Thomas. Les mœurs ultra-libres, attribuées à des sauvages — pas plus que l'immoralité de prétendus civilisés — ne saurait enlever son autorité à la vérité morale exprimée dans la loi. La loi, quoique transgressée, ne cesse pas d'être la loi ; de même que, pour n'être pas suivie par ceux qui préfèrent les sentiers tortueux, la ligne droite ne laisse pas d'avoir été et de demeurer, en tout temps et en tout lieu, le chemin le plus court.

* *

III. — Une troisième objection met en avant la disparité des législations matrimoniales. « Pourquoi, demande-t-on, le mariage ne se trouve-t-il pas réglementé pareillement en tous pays ? Pourquoi, par exemple, tant de particularités originales

dans les cérémonies qui en accompagnent la célébration? Ou si peu d'accord dans la fixation des empêchements de mariage pour cause de parenté? Une institution de droit naturel ne devrait-elle pas toujours être organisée de la même façon?

Saint Thomas rappelle d'un mot que le législateur, appliquant un principe du droit naturel, tiendra forcément compte de la situation spéciale de son pays. Ainsi il est universellement admis que le crime doit être puni; mais les dispositions du Code pénal et les modalités du système répressif varieront nécessairement d'un peuple à l'autre.

Si les préceptes premiers et fondamentaux de la morale ont une portée universelle, c'est précisément parce qu'ils font systématiquement abstraction des contingences. On s'attache, en les formulant, à considérer méthodiquement l'essentiel des choses et des rapports. Les préceptes acquièrent ainsi le caractère et la valeur de directives générales. La conscience individuelle et l'autorité sociale s'en empareront ensuite pour discipliner par le menu la conduite personnelle et réglementer la vie collective; à mesure qu'on descendra au détail des applications, la diversité des conjonctures et la disparité des milieux accentueront la divergence des règles concrètes.

Pour retrouver par voie d'analyse les premiers principes du droit naturel, incorporés dans la législation positive et dans la coutume non écrite, il faudrait par la pensée écarter les multiples causes qui, au cours des siècles, ont donné à cette législation et à cette coutume leur physionomie propre. De même que, pour découvrir les principes rationnels du style gothique dans les monuments de la dernière période ogivale, il convient de négliger toute la surcharge du décor architectural.

A raison de son importance morale et sociale, le mariage a nécessairement provoqué l'intervention de l'autorité religieuse et de l'autorité civile. L'une et l'autre en ont déterminé minutieusement les conditions, les formalités, les rites. Que d'influences de tout ordre sont ici entrées en jeu, dont la sociologie comparée a peine à retrouver la trace! Exiger une absolue ressemblance dans le détail des réglementations serait méconnaître l'existence de civilisations diverses.

Ce fut la manie du rationalisme. Sous prétexte d'assurer au droit naturel une plus grande rigueur, il s'avisa de lui donner l'apparence d'un édifice géométrique construit par la raison

impersonnelle. Il en présenta les règles comme logiquement issues les unes des autres et toutes ensemble de la nature de l'homme et de ses droits essentiels. Avec ce procédé exclusivement déductif, nul changement ne serait possible dans le temps; nulle différence, admissible dans l'espace. On obtiendrait l'uniformité partout et toujours.

Mais la Morale était une réalité vivante, bien avant que le rationalisme inventât son droit naturel rigide et artificiel. Saint Thomas ne s'est pas évertué à la construire à nouveaux frais. S'efforçant plutôt de découvrir comment elle s'était constituée, il mit en lumière le double procédé selon lequel elle a été élaborée. Une partie de son contenu est formée de règles rationnellement déduites des premiers principes; c'est le *jus gentium*, bien commun des peuples civilisés; encore les uns, plus fins ou plus perspicaces, ont-ils poussé plus loin que d'autres l'effort déductif de la raison. D'autres dispositions en grand nombre sont l'application des principes généraux de la morale à des situations concrètes et différenciées. Ici la variété est naturelle, inévitable et justifiée.

II. — INDISSOLUBILITÉ ET DIVORCE.

Quand on a écarté l'union libre, écrit quelque part saint Thomas, on n'en a pas encore fini avec le divorce. Ailleurs il avait fait remarquer que les raisons produites en faveur de la stabilité de l'union conjugale prouvent implicitement sa nécessaire perpétuité.

Il ne faudrait cependant pas chercher à opposer ces deux passages, comme s'ils exprimaient des pensées contradictoires.

L'indissolubilité, c'est la stabilité renforcée, définitive, absolue. Le moraliste pourrait brûler l'étape et démontrer d'emblée que le mariage humain doit être l'union d'un seul avec un seul et pour toujours. Ainsi ferait le penseur solitaire, indifférent à l'évolution historique des idées et des mœurs.

Mais la vie morale de l'humanité ne se développe pas au seul gré de la logique et en constante harmonie avec la saine raison; sa marche est cahotée, tantôt progressive, tantôt régressive. Platon prêchait l'union libre; Aristote la combat. Les mœurs païennes excusaient la fornication; Moïse et saint Paul la ré-

prouvent. La dureté de cœur des Juifs leur avait, comme un moindre mal, fait concéder le divorce ; le christianisme imposa l'indissolubilité. Le protestantisme retourna au divorce ; et chez plusieurs nations catholiques le mariage civil a cessé d'être indissoluble. Des pays, fiers de leur civilisation, continuent aujourd'hui de tolérer l'union libre sous la forme de la prostitution réglementée.

Saint Thomas, gardant le contact avec la vie réelle, suit l'humanité dans ses écarts et dans ses illogismes. Aux théoriciens de l'amour libre il oppose que la loi de stabilité est le statut fondamental du mariage humain. A l'adresse de ceux qui réclament l'indulgence en faveur de la fornication, il ajoute que cette loi ne peut souffrir aucun accroc. Voici les partisans du divorce ; ils se disent préoccupés du maintien des bonnes mœurs et respectueux du lien conjugal ; quelques exceptions prudemment introduites les contenteraient. Saint Thomas trouve avec raison qu'il convient d'engager avec eux la conversation.

Il leur dira d'abord : Si vous repoussez l'union libre comprise à la manière de Platon, vous devez, pour être conséquents, renoncer au divorce, car la loi d'indissolubilité se réclame des mêmes considérants que la loi de stabilité. Dans toutes les espèces animales où le mâle et la femelle pourvoient de concert à l'élevage des petits, ils demeurent ensemble aussi longtemps que leur progéniture a besoin d'eux. Appliquez cette loi à l'espèce humaine, en ayant égard à la plus longue durée de l'éducation, et vous la traduirez d'abord et aussitôt par la loi de stabilité. — Tenez compte ensuite d'une nouvelle particularité de la nature humaine, et vous renforcerez la stabilité jusqu'à en faire l'indissolubilité. Les animaux vivant en ménage s'occupent de leur descendance pendant une saison. Quand les petits ont appris à voler, ils s'en vont et, à leurs risques et périls, construiront leur propre nid ; le couple qui les avait engendrés leur a donné tout ce qu'il pouvait, tout ce que requiert la mise en train de la vie animale ; entre vieux et jeunes c'est désormais fini. Pourquoi, n'ayant plus d'objet, l'union du mâle et de la femelle persisterait-elle ? — Montez d'un cran et vous trouverez de parents à enfants l'affection sans terme. L'âge et la mort n'y font rien. On n'oublie jamais ceux qui ont disparu trop tôt. On ne cesse pas de suivre les autres, de ressentir leurs joies, de partager leurs peines, de les entourer de sollicitude. Parce qu'ils se survivent

en leurs enfants, les parents se préoccupent jusqu'à la fin de leur laisser un nom respecté, des moyens d'existence, des traditions d'honneur. — Si, plus bas, le mâle demeure aux côtés de sa compagne tant qu'il s'intéresse aux petits, l'homme et la femme doivent rester unis toujours. Leur rôle, magnifique, est de transmettre avec leur chair et leur sang quelques-uns au moins de ces biens de l'ordre spirituel qui donnent à la vie une valeur supérieure. L'indissolubilité du mariage est postulée par la noblesse même de la nature humaine, par tout ce qui l'élève au-dessus de l'animalité.

Une autre réflexion de saint Thomas semble, à première vue, n'être pas ici à sa place. Elle signale que la faculté de rompre et de se remarier sans condition entraînerait, si elle était concédée à la femme comme à l'homme, l'incertitude de la paternité.

La remarque semble juste ; mais est-elle pertinente ? Beaucoup de défenseurs du divorce veulent qu'on ne les confonde point avec les tenants de l'union libre.

On ne peut douter de leur sincérité. Mais il y a parmi eux une extrême-gauche. Et les plus modérés aussi portent tout de même atteinte au principe de l'indissolubilité. Ils entr'ouvrent la porte ; d'autres, après eux, l'ouvriront plus large. C'est l'histoire d'hier ; et, malheureusement, l'expérience d'aujourd'hui. Saint Thomas devait savoir ce que le divorce avait fait de la famille romaine dans les derniers temps de la République et surtout sous l'Empire. Il juge bon de prévenir les partisans du divorce mitigé que, là où ils ne voudraient pas aller, ils seront entraînés malgré eux s'ils font le premier pas.

Jusqu'ici saint Thomas a signalé que le divorce est, comme l'union libre, contraire au bien des enfants.

Voici qu'il invoque l'intérêt de la femme. Un robuste bon sens le garde de lui proposer un rôle disproportionné à ses capacités. Par contre, il veut pour elle tous ses droits et toute sa dignité.

Le mariage lui apparaît comme une mise en commun de besoins et de ressources. La femme y apporte sa faiblesse et ses charmes ; le mari, sa force et ses aptitudes au commandement. Si le mari peut abandonner la femme qui a cessé de lui plaire, il se retirera avec tous ses avantages et la possibilité de fonder

un autre foyer. La femme, vieillie et flétrie, gardera toutes ses faiblesses, mais aura perdu l'espoir de recommencer sa vie. L'équité à ce régime ne trouve pas son compte.

La perfide cruauté du divorce s'affirme encore plus en ce qu'il est, le plus souvent en fait, le privilège exclusif de l'homme. On ne concède pas que la femme puisse renvoyer son mari parce qu'il se trouve investi de la direction. Soit. Mais si on accepte que le mari peut délaisser la femme, on cesse d'exiger le respect réciproque des prérogatives de l'autorité et des droits de la faiblesse. La femme n'est plus une associée ; elle est devenue une esclave.

Le plaidoyer continue par une pensée que les fiancés trouveront jolie et prenante plus que tout le reste.

L'amour, dit saint Thomas, est un don total, le plus grand qu'on puisse faire ; don réciproque des corps et des cœurs, des ressources et des aptitudes, réalisant l'union sans réserve de deux vies. Il est exclusif et souffre si peu le partage qu'on le voit, depuis l'origine, se chercher un abri à distance du foyer paternel. Admettrait-il une limite dans le temps ? On ne conçoit pas, quand on aime, que cela puisse jamais finir. L'éternité qui est dans l'amour appelle l'indissolubilité du mariage.

En terminant, saint Thomas rend hommage à la prévoyance des lois qui ont proscrit le divorce. La loi humaine, qui traduit en préceptes les indications évidentes de la nature, la loi divine, qui vient y ajouter d'utiles compléments, ont, l'une et l'autre, consacré l'indissolubilité du mariage ; la première, parce qu'elle y reconnaît une aspiration spontanée de l'humanité ; la seconde, parce qu'elle y voit en outre un symbole de l'indéfectible fidélité du Christ et de l'Eglise. Mais toutes deux ont aidé du même coup à relever le niveau de la moralité générale.

L'affection des conjoints sera plus confiante et partant plus fidèle, quand ils sauront que leur serment réciproque les lie pour toujours. Accepter le divorce, c'est au contraire multiplier les provocations à l'adultère.

Quand la mésintelligence chronique aura fait de la vie commune un enfer, le divorce — disent de bonne foi ses partisans — offre au moins une issue. — Ne voit-on pas que le prétendu agent pacificateur va étendre la brouille aux familles des époux divorcés ?

Enfin, si le mariage n'est qu'une aventure et ne fonde rien,

comment voulez-vous qu'on s'attache à son foyer ? Pourquoi se dépenser à agrandir un campement provisoire, à l'orner et — ajoutons-le — à le peupler ? Le divorce s'est fait de nos jours l'allié très actif du néo-malthusianisme. La loi Naquet a ravi à la France plus de vies humaines que la grande guerre.

Tout cela c'est de la *scientia moralis*, — de la science des mœurs, disent aujourd'hui des pédants qui se figurent avoir fait une découverte. C'est de la vie vécue, que l'historien raconte, que le statisticien illustre de chiffres, dont le moraliste recueille les enseignements. Pour savoir comment l'homme doit se conduire, il est utile d'observer comment il se comporte, comment il se rend heureux, comment il se fourvoie et se dégrade. Saint Thomas a résumé en quelques lignes les leçons de l'expérience, mais chaque mot porte. Orateurs, romanciers, dramaturges — avocats de l'indissolubilité — auront toujours profit à méditer ses réflexions.

III. — MONOGAMIE ET POLYGAMIE.

Pour se marier il faut être deux. Ne peut-on être que deux ? D'illustres patriarches de l'Ancien Testament ont eu plusieurs femmes. S'ils commettaient une immoralité, pourquoi ne pas les en blâmer ? S'ils étaient sans reproche, de quel droit condamner aujourd'hui la polygynie ?

Saint Thomas n'esquivera pas la difficulté ; mais il va rechercher d'abord quelle est la constitution rationnelle de la société conjugale. Ce qui fut décisif pour fixer la durée de l'union, le sera aussi pour en déterminer la forme.

De quoi s'agit-il, encore une fois ? De pourvoir à la propagation de la race et, par conséquent, d'assurer la procréation et l'éducation des enfants.

Il apparaît aussitôt que la polyandrie est une pratique contre nature, un autre nom donné à l'union libre. On a pu l'observer trop peu, heureusement, pour être certain qu'elle soit nuisible à la fécondité de la femme ; mais il saute aux yeux qu'à raison de l'incertitude de la paternité — son inévitable corollaire — elle compromet absolument l'avenir des enfants.

A ce point de vue, la polygynie a contre elle de rendre beaucoup plus difficile l'éducation des enfants nés de différentes fem-

mes. L'expérience établit, en outre, que la polygynie, autant et plus que le divorce, réduit la femme à une condition inférieure. Source inévitable de rivalités incessantes, elle doit être rejetée comme contraire aux bonnes mœurs.

La monogamie seule est en parfaite harmonie avec les exigences de l'amour, qui, naturellement ombrageux et jaloux, n'admet point de partage. Elle est aussi le régime qu'adoptent d'instinct les espèces où le mâle assiste la femelle dans sa tâche maternelle.

Ici encore, saint Thomas a dégagé, des données en apparence contradictoires de la sociologie animale, une loi générale : la polygamie se retrouve partout où le mâle n'intervient que pour féconder la femelle ; la monogamie apparaît dès qu'il coopère à l'éducation des petits. Or, nulle part le rôle du père n'est aussi important que dans l'espèce humaine ; il serait irrationnel que ses préférences fussent partagées et son attention dispersée entre les enfants de différents lits.

*
* *

La polygamie fut pourtant pratiquée, jadis, par des patriarches dont le nom est resté en vénération. Comment pouvait-elle être tolérée en ce temps-là, si le mariage est, de droit naturel, monogame ? Pourquoi ne l'est-elle plus ? Et, si elle a été successivement permise et interdite, le droit naturel, de réputation immuable, ne devient-il pas d'une déconcertante mobilité ?

Le divorce, concédé autrefois aux Juifs, soulève des questions analogues.

En même temps qu'elle apporte la solution d'un problème épineux, la réponse de saint Thomas achèvera de nous initier à sa philosophie morale et juridique, en nous faisant mieux connaître comment il se représente le contenu de la loi naturelle et sa souplesse et son devenir.

La loi naturelle dont la fixité est en cause, c'est, en substance l'ensemble des règles qu'il faut adopter pour vivre en homme. Vivre en homme, c'est développer sa personnalité au sein d'une famille et d'un pays ; c'est évoluer progressivement vers la perfection de notre type ; c'est s'efforcer de donner aux inclinations spontanées de notre nature, individuelle et sociale, une direction rationnelle.

Notre nature cependant est complexe ; nos besoins, corporels et spirituels, n'ont pas tous une égale urgence ; la perfection, enfin, est susceptible de degrés.

Il y a des besoins qui, soit pour la société, soit pour chacun de nous, sont des besoins vitaux. Les moyens à mettre en œuvre pour y pourvoir, sont l'objet des premiers préceptes de la morale.

Ignorer ces préceptes élémentaires, c'est n'être pas un homme. Les méconnaître sciemment, c'est cesser d'être homme, c'est se condamner au suicide, se vouer à l'abrutissement, s'exclure de la communauté des civilisés. Refuser ou négliger d'aller jusqu'au bout de leurs conséquences, en faire des applications malhabiles, c'est rester dans l'imperfection ou se contenter d'une perfection moindre.

Il est aussi des aspirations moins essentielles qui se font jour en nous et autour de nous. Celles-là, on peut, sans trop déchoir, les traiter par prétérition. Les préceptes qui y correspondent nous achemineraient vers un idéal plus élevé de progrès individuel ou social.

Ne pas réussir à découvrir ces préceptes plus spéciaux est un symptôme de faiblesse intellectuelle. Les tenir pour inexistants ou sans valeur, sera renoncer à l'ambition d'un niveau supérieur de moralité et de civilisation.

Rien qu'à le prendre dans son contenu théorique, le Droit naturel se présente donc déjà comme un ensemble, non pas homogène, mais différencié. Saint Thomas ne s'est pas aventuré, et pour cause, à tracer la limite entre les deux groupes de dispositions ; des exemples suffisaient pour montrer qu'il y a dans l'édifice moral et juridique une substructure solide et une superstructure plus légère.

Où s'arrête l'une ? Où commence l'autre ? Quels sont les éléments de l'une et de l'autre ? Toute tentative de classement susciterait de vaines et interminables discussions. Ce qui est certain, ce qu'il importait d'abord de mettre en lumière, c'est que la polyandrie, la polygamie et le divorce sont des aberrations d'inégale gravité.

*
* * *

Observez, en second lieu, que la morale n'est pas destinée à rester lettre morte, mais qu'elle va influencer la conduite, présider à l'organisation et régler le fonctionnement des institutions. Tenez

compte, en même temps, de la complexité de l'existence, de l'enchevêtrement des besoins, de la multiplicité des relations, de tout ce que dans la sociologie d'avant-guerre on appelait l'interdépendance des phénomènes sociaux, — et vous introduirez nécessairement ici une nouvelle distinction : celle qui sépare la théorie de la pratique.

Du temps de Job, déjà, la vie avait l'aspect tragique d'un combat. Les devoirs eux-mêmes entraient parfois en conflit. Cela arrive encore chaque fois qu'ils sont deux à nous solliciter simultanément. Une option alors s'impose. La préférence sera réservée au plus important.

Par exemple, au siècle des patriarches comme aujourd'hui, il était vrai que la monogamie seule est la forme normale de l'union conjugale ; mais à cette époque lointaine, l'accroissement rapide du peuple élève apparaissait comme une nécessité majeure qui fit, provisoirement, tolérer la polygamie ; encore l'usage s'en trouvait-il réduit à une élite, consciente de sa mission religieuse et sociale.

Autre exemple. Voici un peuple, à la tête et au cœur également durs, cupide par-dessus le marché. La pratique de l'usure y est courante. Les maris y suppriment leurs femmes quand celles-ci ont cessé de leur plaire. Que faire avec ce monde-là ? Pour empêcher les nationaux de se ruiner entre eux, le législateur leur permettra le commerce d'argent avec l'étranger. Pour éviter qu'on empoisonne les femmes, il autorisera qu'on les répudie. Dans le cas de la polygamie des patriarches, il fallait choisir entre deux biens d'inégale importance : le bien de la famille et le bien de la société. Ici, on cherche plutôt à éviter un plus grand mal.

La loi morale a eu de ces condescendances. Elle n'exige pas de tous le même rendement ; comme l'artiste, elle tient compte des propriétés inégales de la matière humaine qu'elle doit façonner à la vie vertueuse. Ses règles ne sont pas de fer rigide, mais de plomb flexible ; elles ont égard aux circonstances et s'adaptent aux conditions différentes de temps et de lieu.

*
* *

Considérez, enfin, que l'édifice moral et juridique s'est lentement élevé au cours des siècles, qu'il s'est progressivement complété et peu à peu embelli, — et vous concevrez qu'à des époques distantes il ne saurait offrir ni un aspect absolument semblable, ni la même ordonnance intérieure.

Rien n'est plus fantaisiste qu'un droit naturel sorti un beau jour tout achevé du cerveau d'un philosophe. L'origine de la morale est contemporaine de la première humanité.

Chacun porte en lui-même, — quels que soient son temps et sa race — une lumière, reflet de l'Eternelle Lumière, — raison, conscience, bon sens, sens pratique, faculté de discerner le bien et le mal. Lumière vacillante, ce n'est pas douteux. Tout de même elle éclaire la route. Elle n'empêche ni les faux pas, ni les écarts. C'est égal, on avance. En tâtonnant, mais aussi en se soutenant les uns les autres. Car cette « raison » — dont saint Thomas ne se lasse pas de redire qu'elle est investie du privilège de diriger la conduite — ce n'est pas la chétive raison individuelle abandonnée à elle-même ; c'est la raison de l'homme mêlé à ses semblables ; c'est la société des intelligences qui se contrôlent, qui se rectifient, qui dégrossissent le bloc des conceptions primitives et, toutes ensemble, s'acharnent à trouver le chemin de leur destinée.

Parfois vient se joindre à la caravane une individualité supérieure, mieux douée, au regard pénétrant, à la volonté trempée. Si elle est en avance sur son époque, elle ira grossir la liste des utopistes ou des inadaptés. Sinon, elle aura son heure, et la postérité lui saura gré d'avoir enrichi le capital moral accumulé par les générations.

Faut-il citer des noms ? A quoi bon ? Nul n'a jamais donné que ce qu'il avait reçu.

Un jour, il en surgit Un qui avait tout de lui-même, et depuis toujours. Il s'appelait Jésus. Charpentier de son état, il avait grandi loin des académies. Quand il eut atteint la trentaine, il se mit à haranguer les passants. Trois années durant, il fraya avec le petit peuple des bourgades de Galilée, parlant à la foule de ce que les philosophes célèbres dans leurs cénacles fermés s'étaient jusque-là évertués à définir pour l'élite : le bonheur et la perfection. Avant de mourir, il confia à quelques illettrés besogneux la mission inattendue de prêcher intégralement à toutes les nations ce qu'il leur avait appris.

Était-ce un utopiste ? Apparemment. Pour le moins, un autodidacte original, audacieux et naïf. Sa conception de la vie bousculait toutes les notions reçues. Sa théorie du bonheur avait l'air d'un énorme paradoxe. Plus inouïe encore, sa prétention de fonder une morale internationale.

Son enseignement réussit pourtant, et rapidement, à faire le

tour du monde connu. On retrouvait bientôt ses adeptes à tous les degrés de l'échelle sociale.

Cette universelle puissance de pénétration suppose dans la doctrine elle-même une adaptation géniale à de communes et perpétuelles exigences.

Les égards qu'elle témoigne à l'intelligence humaine sont déjà un mérite — ou une première habileté. Jésus découvre des horizons insoupçonnés ; il donne en abondance des lumières de surcroît ; mais, respectueux de ses libéralités passées, il a d'abord ratifié les vérités morales conquises par l'humanité dans un long et loyal effort. Il peut, sans humilier la raison, opérer ensuite le redressement de ses erreurs.

Elle avait méconnu, par exemple, la loi d'indissolubilité du mariage ; d'un mot bref et souverain, la loi est remise en vigueur pour toujours.

Nulle ingérence indiscrete ou intempestive dans les matières mouvantes qu'en chaque pays le législateur ordonne selon des contingences particulières et variables. Régime du travail, organisation de la propriété, formes du gouvernement, l'Évangile sur tout cela reste muet.

Plutôt que de reconstruire les sociétés, — tâche flatteuse et séduisante, — Jésus vient discipliner les âmes. Non pas quelques-unes, mais toutes. Sa morale n'est ni une morale de race ni une morale de classe.

Il est le premier, il reste le seul qui prêche le bonheur sans déchaîner la lutte. Cela suffirait pour le mettre hors pair ; car, avec des appétits insatiables et des jouissances limitées, comment éviter la guerre ? La loi du renoncement résout l'insoluble problème : nul ne l'avait soupçonnée, nul ne l'a encore remplacée par une loi meilleure.

L'idéal chrétien de la perfection humaine est de même accessible à tous, sans distinction de rang ou d'origine. A le modeler progressivement Jésus consacra le meilleur de son temps et le principal de ses efforts. Il enseigna, sans se lasser, l'humilité et la douceur, la chasteté et la miséricorde, l'amour de la justice et la charité : « Aimez votre prochain comme vous-mêmes ». Et, pour finir, mieux encore : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés ».

Vertus individuelles, disent dédaigneusement les architectes sociaux. — Observées fidèlement, pratiquées avec héroïsme, elles

ont travaillé le monde comme un ferment et lui ont donné une physionomie inconnue. Vertus individuelles, soit ; mais qui ont eu une répercussion décisive dans la vie familiale et un retentissement profond dans la vie économique et politique. Il n'est pas pour le législateur d'auxiliaire plus précieux ; il punit le meurtre, le vol, l'adultère, et ne saurait faire plus : l'accès des âmes lui reste fermé. La grâce de Jésus modère les élans de la convoitise, refrène les mouvements de la concupiscence, dompte les emportements de la colère.

Vertus difficiles, murmurent les pusillanimes, à l'entrée de l'étroit et abrupt chemin. — Jésus demande beaucoup, c'est vrai. Il donne encore davantage. L'exemple d'abord, et son incomparable puissance d'entraînement. Puis et surtout, avec la lumière, il nous apporte la vie, — sa vie, la vie divine. Avant d'inviter à l'ascension des hautes cimes, il distribue le réconfort de sa chair et de son sang.

L'humanité est, de ce moment, plus riche de vérité et de force. Elle sait décidément et sans erreur possible l'idéal à quoi il faut tendre. Elle voit dans une clarté sereine le type de perfection qu'avec le concours de la grâce divine, la bonne volonté peut réaliser. Le travail des siècles et l'effort des penseurs avaient ébauché le modèle. Jésus y met la dernière main, en précise les moindres traits. L'évolution est achevée. Désormais vivre en homme sera vivre en chrétien. La morale de Jésus devient et restera jusqu'au dernier jour le droit naturel de l'humanité illuminée par la foi et régénérée dans le sang du Golgotha.

*
* *

Saint Thomas a glorifié comme personne l'œuvre rédemptrice de Jésus. Il a, de même, mis en incomparable relief le caractère profondément humain de la morale chrétienne, sa merveilleuse correspondance aux aspirations comme aux faiblesses de notre nature ; pour tout dire, son aspect éminemment rationnel. Nul assurément n'a fondu en une plus puissante synthèse l'acquis de la sagesse humaine et l'apport doctrinal de l'Homme-Dieu.

Le rationalisme a rompu avec la méthode et l'esprit du thomisme. Isolant l'homme du reste de l'univers, il en fit le centre de l'ordre moral. Sous prétexte de le grandir davantage, il l'éleva à la hauteur d'une abstraction. Un être sans famille, sans patrie,

sans histoire, une entité irréelle — l'Homme — devint la source du droit. D'une définition étriquée de sa nature, mise à la mode par un sophiste maladif ou imposée par un cuistre pédant, une logique, docile tantôt aux passions violentes et tantôt complaisante aux intérêts sordides, déduisit avec une farouche ou prétentieuse rigueur les préceptes qui, au sein de l'humanité affranchie du dogme, présideraient désormais dans le monde entier à tous les rapports sociaux. Des rhéteurs verbeux attachèrent à ce produit patenté de la Raison l'étiquette « Droit naturel » et le lancèrent dans la circulation.

Ce fut avant tout un instrument à l'usage des politiciens. Ceux de droite essayèrent d'en tirer parti pour éterniser un ordre économique ou politique essentiellement contingent. Ceux de gauche s'en servirent pour bouleverser la société et désorganiser la famille. Le divorce, par exemple, fut introduit par eux comme étant une conséquence logique de la liberté individuelle.

En fait l'orgueil du rationalisme n'a découvert ni une vérité morale ni peut-être même une erreur nouvelle. Il démarqua sans fierté la morale chrétienne — « la bonne vieille morale de nos pères » — gardant tout ce qui semblait de bonne prise et lançant par-dessus bord le reste, qui gênait. C'est ainsi que l'indissolubilité du mariage fut rejetée, par les pontifes du rationalisme laïcisant, sous l'imbécile prétexte qu'elle était d'origine religieuse!

La stérilité doctrinale du rationalisme n'eut d'égal que sa lamentable impuissance. C'était écrit: *Sine me nihil potestis facere*. Lui non plus n'avait rien compris au « don de Dieu ». S'annexer sournoisement la lettre de la morale chrétienne, n'était qu'une perfidie dépourvue d'élégance. Se passer de son auteur, sous prétexte qu'on avait pour guide la Raison émancipée, était une maladresse. Cela se paie. On retournait volontairement au paganisme. On ne tarderait pas à sombrer dans ses bassesses.

Positivistes et catholiques ont dénoncé les déficiences de la méthode, l'arbitraire de la construction, les lacunes du système, la fausseté des doctrines.

A leur insu, les positivistes ont opéré un redressement d'idées dans le sens du thomisme. Mais, prisonniers de leurs postulats, ils demeurent incapables de résoudre les problèmes qu'ils ont posés avec une franchise inconnue au rationalisme. La vie reste une énigme et le devoir, un mystère.

Ceux qui ont le souci de dénouer la crise actuelle de la Morale,

voient avec évidence que le retour au thomisme s'impose. En situant l'ordre moral et juridique dans l'ordre universel, saint Thomas y découvre des assises profondes et un couronnement sublime. Il fait comprendre que l'Infinie Perfection, se reflétant dans les êtres, leur donne plus que leur splendeur et leur vérité : elle imprime encore au plus secret d'eux-mêmes leurs tendances propres et leur direction essentielle. La loi naturelle, qui préside à la vie morale et sociale, est dès lors le terrestre écho de l'éternelle pensée ordonnatrice du monde. Et l'homme lui-même, — interprète déjà et témoin émerveillé des œuvres du Créateur, — devient réalisateur conscient des objectifs providentiels : il aura la gloire d'être le libre coopérateur des desseins de Dieu et le ministre fidèle de ses volontés suprêmes.

S. DEPLOIGE.

DOCTRINA S. THOMAE
DE DISTINCTIONE REALI INTER ESSENTIAM ET ESSE
EX DOCUMENTIS INEDITIS
SAECULI XIII ILLUSTRATUR ⁽¹⁾

I. — INTRODUCTIO. MOMENTUM ET STATUS QUAESTIONIS.

Si philosophiam, theologiam ac mysticam S. Thomae Aquinatis penetrare et indolem doctrinae thomisticae speculativam apprehendere cupimus, ante omnia Metaphysicae ejus perscrutandae operam dare oportet. Doctor Angelicus revera inter metaphysicos scholasticos primatum tenet. Jam adolescens in opusculo de esse et essentia, quod in aliquo Codice «tractatus pulcherrimus metaphysicalis omni nota dignissimus» dicitur ⁽²⁾, Metaphysicae compendiolum magnificum exaravit. Ipse commentario praestantissimo Aristotelis *Metaphysicam* ita explanavit, ut cum Pico de Mirandula iure ac merito dicere valeamus: «Sine Thoma mutus esset Aristoteles». Item in utraque *Summa*, in *Quaestionibus disputatis* ac *Quodlibetis* multisque in *Opusculis* quaestiones metaphysicas profundissime tractavit necnon fundamenta theologiae speculativae metaphysica singulari cum ingenio posuit. S. Thomae Metaphysica perennis et immortalis est et ut pharus veritatis etiam temporibus nostris lumen effundit. Sanctissimus Papa noster Pius XI in litteris suis encyclicis de jubileo canonizationis S. Thomae celebrando editis luculentissime scribit: «S. Thomae Metaphysica, quamquam frequenter iniquorum iudicum acerbitatem nacta est, tamen quasi aurum, quod nulla acidorum natura dissolvitur, vim splendoremque suum etiam nunc integrum retinet».

Objectum metaphysicae materiale est ens reale in tota sua latitudine. Secundum S. Thomam, intellectus noster via ab-

⁽¹⁾ Oratio habita in sexto Conventu publico, die 22. Novembris, a Rmo Dno MARTINO GRABMANN, in Universitate Monacensi Professore, atque deinceps ab ipso oratore aucta.

⁽²⁾ *Cod. Erlang*, 485, fol. 166v.

stractionis ad esse reale pertingere potest atque via causalitatis ad ipsum esse subsistens ac divinum cognoscendum sese elevare valet. Aquinate nemo clarius ac sagacius naturam, significationes ac divisiones entis enodavit. Philosophia aristotelico-thomistica est, ut P. Garrigou-Lagrange optime dicit, Philosophia *totū* esse, et contra Philosophia phaenomenalismi moderni Philosophia *totū* fieri vocari debet ⁽¹⁾.

In doctrina S. Thomae de ente duae praepriis quaestiones, quae arcte connexae sunt et invicem sese postulant, considerandae sunt, nempe *quaestiones de analogia entis et de distinctione essentiae et existentiae reali*. Quod vero ad disquisitionem de distinctione essentiae et existentiae attinet, de mente S. Thomae iam antiquitus et usque ad tempus nostrum multum et acriter disputatum est. Schola thomistica, cui etiam non pauci alii philosophi catholici adstipulantur, thesim de distinctione essentiae et existentiae reali esse S. Thomae doctrinam genuinam ac fundamentalem affirmat. Paulus Soncinas O. Pr., metaphysicus saeculi XV excellentissimus, hanc quaestionem quasi fundamentalem maximae partis doctrinae S. Thomae et universale quoddam principium in ea vocat ⁽²⁾. Item Cardinalis Cajetanus eandem doctrinam maximum fundamentum doctrinae S. Thomae appellat ⁽³⁾. Ut ad auctores recentiores recurram, M. Liberatore S. J., de restauranda philosophia scholastica in Italia singulariter meritis, qui prius distinctioni virtuali adhaeserat, postea distinctionem realem defendit, etiam auctoritate S. Thomae motus, « cuius doctrinae partes saltem praecipuae adeo connexae sunt inter se, ut, si unam removeas, ceterae omnes vacillent. Quod autem sententia sit ex punctis non levis momenti doctrinae eius, apparet tum quia S. Doctor ipsam saepissime inculcat, tum quia inde plerumque desumit argumenta ad perfectiones praesertim divinas demonstrandas » ⁽⁴⁾. P. Henricus

(1) P. GARRIGOU - LAGRANGE O. Pr., *Dieu, Son existence et sa nature*, Paris 1920, 61.

(2) P. SONCINAS O. Pr., *Quaestiones acutissimae metaphysicales*, Lugduni 1579, l. IV, qu. 12, pag. 18-21.

(3) THOMAS DE VIO CARDINALIS CAJETANUS O. Pr., *Comment. in Analytica posteriora*, c. 6.

(4) M. LIBERATORE S. J., *Institutiones philosophicae*, Romae 1861, pag. 284. In editionibus posterioribus huius operis excellentissimi P. Liberatore sententiam thomisticam largius exposuit et contra obiectiones defendit; cfr. *Instit. philos.*, ed. tertia, Prati 1889, I, 274-281; cfr. etiam S. SCHIFFINI S. J. *Principia philoso-*

Denifle O. Pr., qui historiam nostri problematis perstrinxit, distinctionem essentiae et existentiae realem unam ex theoriis S. Thomae fundamentalibus esse et in omnibus eius operibus dominari affirmat ⁽¹⁾. Item Cl. Baeumker S. Thomam in sensu distinctionis virtualis non posse bene intelligi consentit ⁽²⁾. Praeprimis autem P. Norbertus del Prado O. Pr. in opere suo *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgi Helvetiorum 1911), omnibus S. Doctoris textibus diligenter collatis, ipsum distinctionem realem docuisse demonstrat necnon quanti momenti haec doctrina ad systema thomisticum et in toto et in partibus perspicendum sit, satis copiose manifestat.

Illi vero philosophi ac theologi, qui distinctionem essentiae et existentiae realem renuunt et distinctionem tantum virtualem ponunt, in S. Thoma interpretando ab invicem discrepant. Alii enim Doctorem Angelicum distinctionem realem, quam ipsi non admittunt, docuisse concedunt. Cardinalis Sforza Pallavicino, v. g., hanc doctrinam de reali distinctione essentiae ab existentia S. Thomae familiarem, quam tamquam certam et fundamentalem assumit, nuncupat. Idem Cardinalis Toletus S. J., Pereira S. J., Tiphanius S. J. dicunt ⁽³⁾. Econtra alii, qui distinctionem realem non amplectuntur, etiam S. Thomam in sensu distinctionis virtualis interpretari satagunt. In primis Pater Piccirilli S. J. in opere suo magno, quod inscribitur: *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuata inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa hanc quaestionem* (Neapoli 1906), omnes ex operibus S. Thomae textus, qui distinctioni virtuali

phica ad mentem Aquinatis, Augustae, Taurinorum 1892, 627-644; P. MICHAEL DE MARIA S. J., *S. Thomae Opuscula philosophica et theologica selecta*, Tiferni Tiberini 1886, I, 23, nota 1, ubi textus S. Thomae in hac materia praecipui proponuntur; P. MAURI S. J., *Lectiones philosophiae scholasticae*, Liber II: *Metaphysica generalis*, Venetiis, 1908, 150-235; G. MATTIUSI S. J., *Distinzione fra l'essenza e l'essere*, Firenze 1911; P. TERRIEN S. J., *S. Thomae Aquinatis doctrina de unione hypostatica*, Parisiis 1894, 17-50.

(1) H. DENIFLE O. Pr., *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre*. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, 488 sqq.

(2) CL. BAEUMKER, *Witelo*, Münster 1908, 336.

(3) CARD. SFORZA PALLAVICINI S. J., *Assertiones theologicae*, lib. 8, De Deo uno et trino, c. 8; CARD. TOLETUS S. J., *Enarratio in S. Th.*, I, qu. 3; TIPHANIUS S. J., *De hypostasi*, c. 6.

suffragari videntur, colligit et ita S. Doctorem in partem propriae opinionis trahere nititur. Sub respectu historico P. Chossat S. J. Aquinati distinctionem realem abjudicat. Secundum hunc auctorem, alias in historia philosophiae scholasticae summopere versatum, primus distinctionis realis assertor ac defensor Aegidius Romanus evasit, cui postea Henricus de Gandavo et Godefredus de Fontanis distinctionem realem negantes contradixerunt ⁽¹⁾. Haec positio iam, ut PP. Gardeil O. Pr. ac Mandonnet O. Pr. bene animadverterunt ⁽²⁾, ex rationibus chronologicis everti potest, quia prius Henricus de Gandavo distinctionem realem, quae iam antea tenebatur, impugnavit et postea Aegidius Romanus in Henricum invehendo distinctionem realem acriter defendit.

Nunc vero in hac mea dissertatiuncula etiam methodo historica adhibita quaestionem, utrum Divus Thomas revera distinctionem essentiae et existentiae realem docuerit necne, determinare mihi proposui. Monitum Eminentissimi Cardinalis Ehrle S. J., qui iterum atque iterum codices manuscriptos et auctores ineditos in controversiis scholasticis consulendos esse suasit ⁽³⁾, secutus, omnes textus ineditos saeculi XIII et XIV, qui ad doctrinam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae eruendam et illustrandam alicuius momenti esse videntur, ea mente excerpserim et contuli, ut, quomodo et discipuli et adversarii S. Thomae magis minusque coetanei eius de hac materia doctrinam intellexerint ac dijudicaverint, in conspectum veniat.

II. — TESTIMONIUM EX *Quaestionibus* SIGERI DE BRABANTIA in *Metaphysicam* INEDITIS.

Primus inter scholasticos saeculi tertii decimi magister Sigerus de Brabantia sententiae, quam S. Thomas de distinctione essentiae et existentiae tenuit, mentionem fecisse videtur. Hoc autem

⁽¹⁾ M. CHOSSAT S. J., in suo articulo excellentissimo: *Dieu. Dictionnaire de théol. cath.*, IV, 1180.

⁽²⁾ P. MANDONNET C. Pr., *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, 1282-1287, *Revue Thomiste* 1910 (XVIII) 741-765; A. GARDEIL O. Pr., *Destruction des destructions* du R. P. Chossat. A propos de l'article sur la nature de Dieu d'après les scolastiques du Dictionnaire de théologie catholique. *Revue thomiste* 1910 (XVIII), 361-391.

⁽³⁾ FR. CARD. EHRLÉ S. J., *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, VII (1883) 1-61. *Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medioevale*, Gregorianum III (1922) 198-218.

testimonium haud parvi est reputandum, quia Sigerus de Brabantia Aquinati fuit coaetaneus et ambo, S. Thomas in facultate theologica, Sigerus in facultate artistarum eodem fere tempore professores Universitatis Parisiensis exstiterunt. Ipsi vero, quamvis Aristotelismum professi essent, ab invicem in Stagirita interpretando dissederunt, quatenus Doctor Angelicus Aristotelismum christianum, Alberti Magni vestigiis insistens, excoluit et ad perfectionem ultimam perduxit, Sigerus autem pro Aristotelismo averroïstico acerrime propugnavit atque Averroïsmi latini in Universitate Parisiensi caput et princeps evasit. D. Thomas opusculum *De unitate intellectus contra Averroistas*, ut in Clm. 800r legimus, expresse contra Magistrum Sigerum scripsit. De ista inter hos duos philosophos oppositione ac pugna opus magnificum a P. Mandonnet, qui etiam ex codicibus Parisiensibus Sigeri opuscula edidit, elegantissime conscriptum nos optime instruit ⁽¹⁾. Ab hinc paucos menses mihi bene atque feliciter contigit ut, in Codice quodam Bibliothecae Monacensis (Clm. 9559) Quaestiones Magistri Sigeri in Opera Aristotelis amplissimas et adhuc prorsus incognitas detexissem. Hic Codex quaestiones Sigeri in *Metaphysicam*, *Physicam*, *Meteorologica*, in libros *De generatione et corruptione*, *De sommo et vigilia*, *De iuventute et senectute*, in librum primum et secundum *de Anima* complectitur. De modo et momento huius inventi in Miscellaneis quae ad honorem Eminentissimi Cardinalis Ehrle publici iuris fient, copiosius tractabo ⁽²⁾. Sed hic et nunc solummodo illam ex quaestionibus Sigeri metaphysicis, quae de distinctione essentiae et existentiae agit, animadvertere ac perscrutari ad me spectat.

Prolegomenis in Metaphysicam absolutis, Magister Sigerus primo loco hanc quaestionem: «*Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum*» (fol. 95^r et fol. 95^v), proponit. Ex hac quaestione longa ac subtili tantum illos textus, quibus S. Thomae de eadem materia doctrina dilucidatur, afferam et, quomodo Sigerus Aquinatis sententiam de distinctione essentiae et existentiae intellexerit, inquirere et declarare, quoad eius fieri poterit, satagam. Cum illae quaestiones Sigeri in Metaphysicam, ut alibi demonstravi;

(1) P. MANDONNET O. Pr., *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2. ed., Louvain 1908 et 1911.

(2) GRABMANN, *Neu aufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Clm. 9559). Miscellanea Fr. Card. Ehrle, Roma 1924.

non multum post annum 1268 (ergo eo tempore, quo Sanctus Doctor secunda vice Parisiis theologiam docuit) compositae sint, hoc testimonium de doctrina thomistica, quamvis ex ore et calamo adversarii processerit, magnopere appretiandum est. Bene forma, sub qua hic problema proponitur, attendenda est: «Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum». Quamvis a tempore Guilelmi de Alvernia et Joannis de Rupella doctrina de distinctione essentiae et existentiae, philosophia Arabum non parum influente, a doctoribus scholasticis sit evoluta ⁽¹⁾ atque praeprimis a S. Thoma permultis in locis haec theoria supposita, adhibita atque demonstrata sit, tamen hic primo haec quaestio ex professo et in terminis expressa videtur esse. Si statum quaestionis attendimus, neque de distinctione reali neque de distinctione virtuali sermo est, sed quaesitum est, utrum esse in rebus causatis sive creatis ad essentiam creatorum pertineat vel sit aliquid additum essentiae illorum. Si autem esse est aliquid essentiae superadditum, tunc ab ipsa realiter distinctum est; si ad essentiam ipsam pertinet, tunc cum essentia idem esse videtur. Hunc in modum sensus quaestionis Sigeri etiam ad hanc formulam reduci poterit: Utrum esse in rebus causatis sit idem cum essentia causatorum vel sit realiter ab essentia causatorum distinctum.

Juxta methodum disputationis scholasticae, Magister Sigerus primo loco argumenta pro et contra breviter adducit; deinde in solutione sive responsione principali varias de hac quaestione opiniones in medium ponit et diiudicat atque opinionem propriam eloquitur probatque; demum ad ea argumenta, quae suae solutioni adversantur, juxta tenorem responsionis principalis respondet.

Primo novem rationes sive argumenta, quae esse ut aliquid essentiae superadditum statuunt, enumerat. Magna ex parte haec argumenta ex dictis Avicennae, deinde Aristotelis

(1) De historia hujus problematis tractant ST. SCHINDELE: *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München 1900; G. MANSER, O. Pr., *Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Ruppella*, *Revue thomiste*, 1911, 89 sqq.; HENRY, *Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique*, *Revue thomiste*, 1911, 445, sqq.; M. WITTMANN, *Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie, Festschrift Baumker*, Münster 1913, 34-43.

ac Boethii coalescunt. Avicennae revera etiam a modernis philosophiae ac theologiae scholasticae historiographis, v. gr. a P. Henrico Denifle O. Pr., haec doctrina, quod esse sit aliquid essentiae in rebus creatis superadditum ac proinde ab essentia realiter distinctum, praeprimis adscribitur. Duo tantum ex his novem argumentis sive obiectionibus hic afferre liceat: «Item auctoritate Boetii: in omni quod est citra primum differt quod est et esse. Si differunt quod est et esse, unum est accidens, alterum intentio. Item omne quod est citra primum compositum est. Differt enim a simplicitate. Sed quaedam sunt citra primum, quae non composita sunt quemadmodum essentia ex materiae et forma. Ergo est compositio ex essentia et esse et ita in iis esse non pertinet ad essentiam». Auctoritas Boetii ex ejus opusculo de hebdomadibus desumpta a defensoribus distinctionis inter essentiam et existentiam realis adhiberi solet ⁽¹⁾. Alterum argumentum, quod ex simplicitate primi entis, sc. Dei, compositionem entis creati ex esse et essentia concludit, pariter propugnatoribus distinctionis realis a temporibus S. Thomae usque ad hodiernum diem commune est.

In: *Contra*, Sigerus argumentis quattuor esse non praedicare aliquid quod non pertineat ad essentiam rei demonstrare nititur. Omnia haec argumenta ex Averroë, quem ubique ut auctorem principalem et authenticum sequitur, prompta sunt.

Nunc vero in solutione vel responsione principali quaestionem ipsam hunc in modum solvit, ut primo opiniones aliorum examinet, deinde opinionem propriam explicet et rationibus fulciat. «Diversae sunt, inquit, opiniones circa hoc. Aliqui dicunt, quod res est per dispositionem additam essentiae suae, ita quod secundum ipsos res et ens non sunt eiusdem intentionis, ita quod esse est aliquid additum essentiae. Haec est opinio Alberti commentatoris ⁽²⁾. Ratio sua est ista in libro de causis, quia res habet esse ex suo primo principio. Ipsum autem pri-

⁽¹⁾ Cfr. ZIGON, *Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XVIII (1904), 396-411, XIX (1905), 53-65, 193-229, 314-329.

⁽²⁾ Cfr.: ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universalitatis*, l. 1, tract. 1, c. 8; De sententia ALBERTI M. circa distinctionem essentiae et existentiae agit ST. SCHINDELE, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München 1900, 16-21.

num est illud quod ex seipso est et illud quod est ex se etiam essentialiter rei est ex se. Quare res distinguitur ab esse ».

Deinde Sigerus aliam opinionem, quae eandem sententiam quam Albertus Magnus tenet, recenset: « Alia opinio est eadem in positione. Quidam dicunt sic (sc. quod essentia et esse distinguuntur), quia inducunt Avicennam ponere quod ratio entis et rei sunt diversae intentiones. Et hoc non ponit, uti videtur, Aristoteles, sed contradicit ».

Opinio, quae nunc sequitur, est, ut ex nota marginali per manum codici coevam scripta apparet, *opinio fratris Thomae*. Audiamus primo quomodo Magister Sigerus doctrinam S. Thomae exprimat et dijudicet: « Ponunt autem quidam modo medio, quod esse est aliquid additum essentiae rei non pertinens ad essentiam rei nec quod sit accidens, sed est aliquid additum per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae ». De doctrina Aquinatis hunc in modum brevissime ob oculos posita Sigerus hoc profert iudicium: « Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo, quia esse quod pertinet ad rem aut est pars essentiae rei, ut materia vel forma, aut res ipsa composita ex his aut accidens. Sed, si sit accidens, tunc erit additum essentiae rei, quod est contra dictam opinionem proximam. Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa neque pars essentiae ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus. Item dicitur sic, quod esse est aliquid additum nec est res ipsa nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae. Sed constitutum per principia essentiae est ipsa res. Quare non additum. Nisi tu dicas mihi, quod sit constitutum effective sicut accidentia, et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui, quod habet formam, vel quod advenit essentiae rei ». Sigerus ergo in hoc contradictionem videt, quod, secundum S. Thomam, esse est aliquid essentiae additum, attamen non est accidens, sed per essentiam sive ex principiis essentiae constitutum.

Deinde Sigerus de Brabantia propriam suam opinionem pronuntiat et diffusius probat. In margine codicis hic legimus: *Opinio propria*. Ex hac explicatione et demonstratione tantum propositiones vel theses principales hic afferre sufficit. « Primo pono, Sigerus inquit, quod in causatis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum et non est aliquid additum essentiae

causatorum, ita quod res et ens non significant duas intentiones... Modo dico, quod res et ens significant eandem essentiam; non tamen sunt duo synonyma nec significant duas intentiones sicut homo et risibile, sed significant eandem intentionem, unum tamen ut est per modum actus, ut hoc quod dico ens, aliud per modum habitus, ut res». Sigerus hisce verbis esse ad essentiam pertinere docet ideoque identitatem realem essentiae et existentiae statuit, attamen etiam aliquam distinctionem inter esse et essentiam admittit. Quae distinctio, cum non de puris synonymis sit et eandem rem sub diversis respectibus, qui in ipsa re fundamentum habent, consideret, ad eam distinctionem, quae postea distinctio virtualis nuncupata est, accedere videtur.

Nunc vero quaestio oritur, quomodo Sigerus S. Thomae doctrinam de distinctione essentiae et existentiae intellexerit, speciatim, utrum eam in sensu distinctionis realis interpretatus sit. Textus, qui secundum notam marginalem «opinionem fratris Thomae» exprimit, ex commentario Aquinatis in l. IV Metaphysicorum, lect. 2, desumptus est, ubi S. Doctor sic scribit: «Esse rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae». Hic textus (quem immediate haec propositio sequitur: «Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia»), non est facilis intellectu et a defensoribus distinctionis virtualis, v. gr. a P. Piccirelli, allegatur. R. Hourcade, qui in diario *Bulletin de littérature ecclésiastique* de opere Patris Piccirelli tractavit, sensum huius textus thomistici hunc in modum adumbrat ⁽¹⁾: Existentia non advenit substantiae ad modum accidentis praedicamentalis, i. e.

⁽¹⁾ R. HOURCADE, *Essence et existence, à propos d'un livre récent*, Bulletin de littérature ecclésiastique 1908, 24-33, 59-69, 90-99. Inter Thomistas antiquiores praeprimis DOMINICUS DE FLANDRIA O. Pr., qui inter commentatores Metaphysicae Aristotelis et S. Thomae saeculo XV forsan (simul cum Paulo Soncinate O. Pr.) primatum tenet, hunc textum Doctoris Angelici dilucidissime explanavit, *Quaestiones Metaphysicales*, l. IV, qu. 3, r. 5: *Utrum esse adveniat essentiae sicut accidens* (Bononiae 1622), I, 248-250. Hic Dominicus de Flandria hanc conclusionem tamquam doctrinam thomisticam copiose explicat ac demonstrat: Esse non est accidens praedicabile vel praedicamentale, generaliter tamen potest dici accidens, quatenus scilicet accidens dicitur de omni illo, quod non est de essentia et intellectu quidditativo alterius.

ad modum formae et naturae novae, quae subjecto additur sicut essentia secundaria essentiae principali adjungitur. Sed existentia est actus transcendentalis substantiae, videlicet facit ut illud, quod jam est esse (essentiae), existat. Esse (existentiae) enim non est relate ad esse (essentiae) aliquid heterogeneum, sicut accidens relate ad substantiam. S. Thomas in hoc textu his verbis: «esse rei quamvis sit aliud ab eius essentia», distinctionem realem essentiae et existentiae affirmat; attamen simul istis verbis: «esse enim rei quasi constituitur per principia essentiae», homogeneitatem inter esse existentiae et esse essentiae transcendentalem enuntiat. Eandem fere sententiam unus ex vetustissimis et optimis Scholae Thomisticae asseclis, Bernardus Lombardi O. Pr., qui ineunte saeculo XIV Commentarium in IV libros Sententiarum ad mentem S. Thomae elucubratus est, sic explanat: «Sciendum, quod dupliciter potest sumi accidens. Uno modo, quod dividitur per novem genera accidentis. Alio modo potest dici accidens, quod dividitur contra proprium; et isto modo non oportet quod sit in aliquo genere accidentis; immo sicut proprietas alicujus rei ex principiis rei causata reducitur ad genus illius rei cuius est proprietas, ita etiam tale accidens est esse respectu ipsius essentiae, effectus suus et proprietas formae substantialis, quae est pars ipsius essentiae creatae; et ideo dicit Sanctus Doctor, quod in creaturis esse et essentia differunt realiter et quod esse addit absolutum realiter super essentiam creatam, quia est proprietas eius essentialis specifica».

Ut ad Magistrum Sigerum revertamur et iudicium, quod de doctrina thomistica in hac materia tulit, accuratius perscrutemur, Doctor Angelicus, juxta interpretationem hujus philosophi coetanei Parisiensis, esse ad essentiam non pertinere, sed esse aliquid additum essentiae rei docuit. Haec doctrina autem distinctionem essentiae et existentiae realem aliis verbis enuntiat. Quod si Sigerus dicit «possunt autem quidam medio modo etc.», hic medius modus in hoc cerni potest quod «opinio fratris Thomae» medium tenet inter eam theoriam, secundum quam esse non est aliquid ad essentiam pertinens, sed est aliquid essentiae superadditum ad modum accidentis, et inter aliam theoriam a Sigero ipso defensam, juxta quam ipsum esse in creaturis pertinet ad essentiam et non est aliquid additum essentiae.

Praeterea Sigerus etiam in responsione ad argumentum ali-

quod initio quaestionis allatum doctrinam thomisticam tangit. Hoc argumentum, a me jam supra adductum, hic repetere liceat: « Item omne, quod est citra primum, compositum est. Differt enim unumquodque a primo in simplicitate. Sed quaedam sunt citra primum, quae non composita sunt quemadmodum essentiae ex materia et forma. Ergo est compositio ex essentia et esse et ita in iis esse non pertinet ad essentiam ». Responsio Sigeri ad hoc argumentum ita incipit: « Ad aliud: Omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam ». Sub finem responsionis satis longae Sigerus argumentum sic refutare et solvere nititur: « Item esto quod major sit vera: Unumquodque recedit a simplicitate primi etc. Et quaedam sunt, quae non sunt composita ex materia et forma. Ergo sunt composita ex essentia et esse. Fallacia consequentis est. Possunt enim recedere alio modo ut per intelligere, quia omne aliud a primo intelligit per speciem, quae est aliud ab ipso ». Quod unumquodque ens creatum a simplicitate entis increati et divini recedit, haec veritas igitur Magistrum Sigerum non movit ut compositionem entis creati ex essentia et esse doceret. Econtra hujusmodi conclusio ab eo sophisma vel fallacia consequentis existimata est. Idcirco, si Sigerus dicit « Omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam », tunc nihil aliud dicere vult quam « Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam, ut in omnibus rebus creatis, etiam in iis, quae non ex materia et forma composita sunt, compositionem realem ex esse et essentia statueret ». Ergo Magister Sigerus S. Thomam iis Doctoribus adnumerat, qui existentiam non ad essentiam pertinere, sed esse aliquid, etsi non per modum accidentis praedicamentalis, essentiae superadditum asserunt et compositionem realem ex esse et essentia in omnibus rebus creatis docent. Hunc in modum doctrina S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae reali ex testimoniis Magistri Sigeri de Brabantia, qui fuit eodem tempore Universitatis Parisiensis professor, certificatur et illustratur.

III. — DISPUTATIO PARIISIENSIS A JOANNE PRAEMONSTRATENSI ET FRATRE STEPHANO ANNO 1279 HABITA.

Secundum saeculi XIII documentum ineditum doctrinam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae realem nobis manifestans est fragmentum disputationis Parisiis anno 1279

habitaе, quod in Codice quodam Vindobonensi adinveni. Cod. lat. 2165 Bibliothecae nationalis (antea Palatinae) Vindobonensis anonymus, qui amplectitur *Commentarium* Johannis Quidort Parisiensis in libros *Sententiarum*, multum confert ad historiam Scholae thomisticae antiquissimam, quia plurimas notas marginales ex operibus thomistarum saeculi XIII et saeculi XIV ineuntis desumptas nobis exhibet, videlicet Cardinalis Hannibaldi de Hannibaldis, Jacobi de Lausana, Jacobi Metensis, Cardinalis Petri Guilelmi de Godino (Thomasini), Joannis Picardi de Lichtenberg, Joannis Sterngacii, Hervaei Natalis ⁽¹⁾. In ultimo folio (fol. 142^v) hujus Codicis determinatio quaedam de hac thesi: «Esse non est proprietas fluens ab essentia, sed est ab extra sicut calor in aqua et lux in aëre», adjuncta est. In calce hujus determinationis, litteris haud bene legibilibus scriptae, auctores ita nominantur: «Nota quod pro praedicto articulo determinaverunt Parisiis anno Domini 1279 magister Joannes Praemonstratensis et frater Stephanus in suo duplici quolibet, scilicet quod esse non fluit ab essentia in aliquo genere suo». Primo textum hujus disputationis afferam; deinde cuius momenti haec disputatio ad doctrinam S. Thomae dijudicandam sit, paulisper exponam.

Textus disputationis.

«Esse non est proprietas fluens ab essentia; sed est ab extra sicut calor in aqua et lux in aëre. Hoc dixi de esse actualis existentiae in creaturis. Per essentiam intelligimus quidditatem nec memini me aliquem vidisse vel audivisse, qui esse poneret proprietatem fluentem ab essentia creaturae, sed ab exteriori principio, sicut etiam dicunt omnes, qui dicunt esse et quidditatem creaturae differre. Hoc dicitur a Thoma parte prima *Summae*, quaestione 3, articulo 4, ubi quaerit utrum sit idem essentia et esse, ratione principali utens exemplo de calore in aqua sic: Quidquid est in alio, quod est praeter essentiam ejus; oportet ipsum esse causatum vel a principiis essentiae sicut propria consequuntur speciem, ut risibile quod causatur ex principiis hominis essentialibus, vel ab exteriori; sicut calor in aqua cau-

⁽¹⁾ Cfr. de hoc codice M. GRABMANN, Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1921,

satur ab igne. Et ideo concludit quod, ubicumque est esse aliud ab essentia rei, oportet quod esse illud rei sit causatum vel ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus illius rei, quia nulla res sufficit sibi, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Ergo oportet quod id, cuius esse est aliud ab essentia, habeat esse causatum. Item Thomas *Contra gentiles*, l. 2, c. 52, in ultimo argumento dicit quod esse competit primo agenti secundum propriam naturam et ideo non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Hoc idem dicit Algazel, a quo forsitan frater Thomas accepit dictum suum. Item in quaestionibus *de creatione* in corpore illius quaestionis ⁽¹⁾: Utrum creare potuerit communicari creaturae, adducit pro principio, quod esse est a solo Deo. Item Aegidius in quaestionibus disputatis *de esse et essentia* dicit per totum, quod esse est a solo Deo et determinatio ad esse ab aliis principiis. Item auctor *de causis* dicit quod anima non dat esse nisi per virtutem divinam, quae est in ea. Item dictus articulus est consonus nostrae rationi; et, si diceretur contrarium, scilicet quod esse esset fluens ab essentia creaturae sicut risibile ab essentia hominis, esset propinquum errori. Si enim esse flueret ab essentia creaturae, jam creatura esset sibi causa essendi, quod reprobatur (tamquam) error a beato Augustino. Item quod convenit rei per se et a se, ut hominī animal vel risibile, inest ei necessario et non potest non inesse, sicut homo de necessitate est risibilis et animal, et creaturae essent de necessitate (et) non possent non esse; sicut homo non potest non esse animal vel non esse risibile etiam ipso non existente, sicut dicit philosophus; primo posteriorum, quod nullo triangulo existente adhuc triangulus habet tres (angulos). Et est ratio Avicennae et Algazel ut infra.

Item, cum esse sit communissimus et primus effectus in rebus, videtur esse proprium Dei, qui est prima et universalis causa rerum, ita quod nec creaturae dant esse nisi per virtutem divinam in eis, licet contrahant esse. Ratio quorundam doctorum, Thomae et Aegidii et aliorum. Propter haec et alia quaedam visum est mihi posse dici secure quod in dicto articulo continetur.

Si vero opponatur contra praedicta quod forma dat esse, ergo.

⁽¹⁾ *Quaestio disputata de potentia* III, a. 4.

esse fluit a forma, respondeo: licet hoc non valeat in sententia magistrorum (?), tamen responderi potest quod illud verbum, «forma dat esse», intelligitur de esse quiditativo, sicut est esse hominem vel animal, et non dicitur de esse existentiae, quod est esse simpliciter, ut patet per auctorem *de causis* et per priores et alios supra dictos. Vel forma dat esse non de se sed per virtutem primae causae, quae est in ea ut de anima dicit auctor de causis; vel forma dat esse non sicut illud, a quo sit esse, sed disponens ad hoc ut aliquid habeat esse, et ita respondet Thomas (*Contra gentiles*, l. 2, c. 53 et 54) versus finem huius argumenti: *Forma non est principium essendi nisi sicut diaphanum est principium lucendi* » (1).

Videamus nunc, quomodo haec disputatio ad doctrinam thomisticam de distinctione essentiae et existentiae reali illustrandam vim habeat. Primo hic duae quaestiones ad invicem connexae, quae etiam ab aliis illius temporis scholasticis simul tractabantur, nobis occurrunt, nempe una quaestio «utrum esse sit proprietas fluens ab ipsa essentia», alia quaestio «utrum essentia et esse actualis existentiae in rebus creatis realiter differant». Johannes Quidort Parisienis O. Pr. v. g. has quaestiones duas continuas in *Lectura* sua super Magistrum sententiarum nobis proponit et solvit: Utrum in rebus creatis differant essentia et esse realiter vel sint idem secundum rem; utrum esse fluat a principiis intrinsecis rei vel sit immissum ab extrinseco (2).

In nostra disputatione vel determinatione Parisiensi primo conclusio vel thesis principalis ita ponitur: «Esse non est proprietas fluens ab essentia sed est ab extra sicut calor in aqua et lux in aëre. Haec veritas, nempe esse actualis existentiae non esse proprietatem ab essentia sive quidditate fluentem, sed ab exteriori principio causari, ab omnibus tenetur, etiam ab illis omnibus quididunt esse et quidditatem creaturae differre». His verbis nexus internus metaphysicus, qui inter distinctionem essentiae et existentiae realem et inter productionem existentiae per principium exterius viget, innuitur. Jam saeculo XII

(1) Sub finem textus est multifariam corruptus et haud bene legibilis, cum nonnullae litterae sint extinctae.

(2) Cfr. *Cod. lat.* 2165 Bibliothecae nationalis Vindobonensis.

Hugo a S. Victore hunc nexum ita explanaverat ⁽¹⁾: « In primo ordine, inquit, id constituimus cui non est aliud esse et id quod est, id est cuius causa et effectus diversa non sunt, quod non aliunde, sed a semetipso subsistere habet, ut est solius naturae genitor et artifex. Illud vero, cui aliud esse et id quod est, id est quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit, ut esse inciperet, natura est, quae mundum continet omnem ». Multo clarius S. Thomas jam in opere suo primo, quod nondum existens magister singulari cum ingenio conceperat, scilicet in aureo opusculo *De ente et essentia* sive de quidditate entium, hunc nexum et declarans, omnem rem, cujus esse est aliud a natura sua, habere esse ab alio demonstravit. In nostra determinatione Parisiensi, immediate post haec verba, « Nec memini aliquem vidisse vel audivisse, qui esse poneret proprietatem fluentem ab essentia creaturae, sed ab exteriori principio, sicut etiam dicunt omnes qui dicunt esse et quidditatem creaturae differre », textus ex operibus S. Thomae adducuntur. Primus textus est ex *Summ th.*, I, qu. 3, a. 4: « Utrum in Deo sit idem essentia et esse » desumptus, ergo ex hoc articulo, qui passim ad doctrinam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae in rebus creatis realem exponendam adhibetur. Deinde alius textus ex *Summa contra Gentiles*, l. II, c. 25, affertur, quod capitulum item a defensoribus hujus doctrinae thomisticae multoties allegatur. Franciscus de Silvestris Ferrariensis O. Pr., *Summae contra Gentiles* commentator praestantissimus, praesertim hoc capitulum et sequentia explanans, theoriam de distinctione essentiae et existentiae reali profundissime ac lucidissime explicat. Mihi autem dubium non est, quin nostra disputatio Parisiensis, quinque annis post Doctoris Angelici mortem sanctam habita, hos textus afferendo ipsum distinctionem essentiae et existentiae realem docuisse enucleate pronuntiaverit.

Si haec disputatio Parisiensis prosequitur: « Hoc idem dicit Algazel, a quo forsitan frater Thomas accepit dictum suum », philosophiam Arabum, imprimis Avicennae et Algazalis, ad hanc theoriam de distinctione reali scholasticam evolvendam haud parvi momenti fuisse indicat.

(1) *Erudit, didasc.* l. I, cap. 7, M., P. L., 176, 745 sq.

IV. — ADVERSARIi DISTINCTIONIS REALIS.

a) *Henricus de Gandavo et Magister Arnulphus.*

Documentum ac testimonium proximum saeculi XIII, quo doctrina S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae reali illustratur, in defensoriis sententiae thomisticae contra Henricum de Gandavo a discipulis Doctoris Angelici, imprimis ex Ordine Praedicatorum, conflatis cerni potest. Henricus enim de Gandavo, Doctor solemnisi et Augustinismi in Universitate Parisiensi vergente saeculo XIII propugnator indefessus, in quaestione 9 *Quodlibeti primi*, anno 1276 compositi, ex professo hanc quaestionem tractat: Utrum creatura ipsa sit suum esse ⁽¹⁾. Jam antea, ut supra vidimus, Sigerus de Brabantia hanc quaestionem sub ista forma proposuerat: Utrum in rebus causatis esse pertineat ad essentiam. Henricus de Gandavo primo contra eos, qui dicunt quod in creaturis aliud est ipsa essentia creaturae, aliud vero re ipsum eius esse; acerrime pugnat, deinde propriam solutionem quaestionis ita exprimit: esse creaturae non differt re ab essentia creaturae, attamen non differt sola ratione ab essentia, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea, quod est et quod tale quid est substantia vel accidens, sed etiam differt ab essentia intentione, quia esse existentiae convenit creaturae ut alterius (sc. Dei) effectus.

In parte polemica aggreditur Henricus theologos quosdam, qui, Avicennam secuti, ens et unum significare dispositiones additas essentiae aestimaverunt. Mihi dubium non est, quin Doctor solemnisi hic praecipue Sanctum Thomam ante oculos habuerit. Ex hac parte polemica etiam apparet Henricum hic de distinctione essentiae et existentiae ex professo et in terminis loqui. Etenim ipse in eodem sensu et contextu has duas propositiones promiscue adducit: «esse est aliquid essentiae superadditum» et «esse est re aliud ab essentia». Quod igitur apud Sigerum a Brabantia magis implicite innuitur, hic apud Henricum de Gandavo explicite et expresse pronuntiatur. Haec pars polemica expresse contra eos qui dicunt quod in creaturis aliud est ipsa essentia creaturae, aliud vero re ipsum eius esse, dirigitur.

(1) M. HENRICI GOETHALS A GANDAVO Doctoris solemnisi, . . . *Quodlibeta commentariis illustrata* M. VITALIS ZUCCOLII PATARINI, Venetiis 1618, I, 10-13.

Absque ullo dubio, Henricus imprimis, ut jam dixi, doctrinam S. Thomae, qui paucis annis antea Parisiis theologiam docuerat et abhinc duos annos defunctus erat, hic attendit et intendit. M. Vitalis Zuccoli O. Carm, qui *Quodlibeta* Henrici notis et scholiis ampliavit, hic recte animadvertit: « Nota quod videtur opponi D. Thomae tum in articulo tertio quaestionis tertiae tum alibi ». Henricus de Gandavo igitur pariter ac Sigerus de Brabantia S. Thomam in sensu distinctionis realis intellexit et interpretatus est.

Propriam autem sententiam Henricus sic expressit: « Hic distinguendum est de esse secundum quod distinguit Avicenna in quinto in fine *Metaphysicae* suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae; quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae. Primum esse habet essentia creaturae essentialiter; secundum tamen participative..... Secundum esse non habet creatura ex sua essentia, sed a Deo, inquantum est effectus voluntatis divinae iuxta exemplar eius in mente divina. Unde quia illud esse non habet ex sua essentia, sed quadam extrinseca participatione, ideo illud esse modum accidentis habet.... Si loquamur de primo esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective, sed solum formaliter.... Si vero loquamur de secundo esse creaturae, illud; licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione, inquantum intellectus diversis conspectibus capit de ea, quod est et quod tale quid est substantia vel accidens; sed etiam differt ab illa intentione, quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse et non esse. Esse enim habet, inquantum alterius effectus quidam est, non esse autem habet de se et in illud non esse cadit, quando ille qui fecit quod est, conservare desinit et ideo de tali esse non potest concedi, quod essentia creaturae est suum esse, quia esse essentiae nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens. In solo autem Deo verum est, quod de tali esse loquendo ipse est suum esse et in hoc excedit simplicitatem omnis creaturae, ut exposuimus in aliis quaestionibus nostris, licet etiam in pluribus aliis omnem creaturae simplicitatem excedat, ut non sit verendum dicere, quod in creatura non differunt re esse et essentia, ne nimium ad Dei simplicitatem creatura videatur attingere ».

Haec sententia Henrici Gandavensis, de distinctione essentiae et existentiae, jam a Roberto Lincolniensi saltem adumbrata est. Nempe in *Commentario in Analytica posteriora* Robertus de Grosseteste, episcopus Lincolniensis, sic edisserit ⁽¹⁾: «Esse namque dictum de causa prima non praedicat nisi ipsam essentiam omnino simplicem causae primae. Dictum vero de aliis non praedicat nisi ordinationem et dependentiam eorum ab ente primo, quod per se est».

Eodem fere tempore vel fortasse jam ante annum, quo Henricus de Gandavo *Quodlibetum primum* disputavit et edidit, Parisiis Magister Arnulphus distinctionem essentiae et existentiae realem renuit. Cod. Cent. I, 67, Bibliothecae Norimbergensis continet, praeter *Quaestiones* Bernardi de Trilia, Aegidii Romani ac Hervaei Natalis, a fol. 270^r ad fol. 278^v, *Quaestiones* Magistri Arnulphi, quae sic incipiunt: «Quaesita sunt plura de ente et creato; quaedam in genere, quaedam in speciali». Hic Magister Arnulphus idem videtur esse ac Magister Ranulfus sive Renoldus de Hombloniera, cujus aliquod *Quodlibetum* anno 1274 Parisiis habitum in Cod. 379 C Bibliothecae Arsenalis Parisiensis nobis exhibetur ⁽²⁾. Etiam hae quaestiones Arnulphi, in Codice Norimbergensi assignato traditae, formam Quodlibetorum prae se ferunt. Jam in prima quaestione: «Utrum possibile sit aliquam quidditatem esse ens primo et per se», doctrina de differentia essentiae et existentiae hunc in modum evolvitur: «Dicendum est, quod de differentia esse et essentiae in creaturis est triplex opinio. Prima est, quod esse et essentia, quantum ad id quod formaliter important in suo significato, non differunt realiter, ita quod 'sint duae res diversae, quarum una sit essentia et alia esse et faciant compositionem sicut accidentis ad substantiam; sed tantum differunt penes modum significandi, ita quod essentia, ens et esse differunt quia unum significat per modum nominis abstractivi, scilicet essentia, aliud per modum nominis concreti vel per modum particularis (?), scilicet ens; tertium autem per modum verbi, scilicet esse. Ita quod, sicut calor dicit id quo aliquid formaliter est calidum, calidum vero dicit habens calorem (et calere dicit habere actum caloris), ita essentia est

(1) ROBERTI LINCOLNIENSIS, *Commentaria in Aristotelis Analytica Posteriora*, I, II, init., Venetiis 1514, fol. 2^r.

(2) DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 589, n. 563.

quo aliquid formaliter est ens, ens vero dicit habens concretionem essentiam, esse vero dicit habere essentiam.

«Secunda opinio est totaliter opposita, quae ponit quod esse et essentia, quantum ad illud quod important de principali significato, differunt realiter in creaturis, ita quod esse est quidam actus differens realiter ab omni essentia creata et respicit essentiam creatam sicut proprius actus propriam potentiam et utrumque est per utrumque. Nam essentia habet quod sit formaliter per esse sicut per proprium actum. Esse vero habet quod sit per essentiam sicut per propriam potentiam, a qua dependet, ita quod, sicut materia et forma dependent a se invicem, ita esse et essentia.

«Tertia opinio, quae tenet medium inter istas, dicit quod nec essentia et esse differunt realiter sicut accidens et subiectum, nec sola ratione sicut diffinitio et diffinitum, nec quantum ad modum significandi per modum nominis et verbi, sed differunt intentione, sicut genus et differentia. Istam opinionem non plus expono, quia non est mihi intelligibilis».

Arnulphus opinionem propriam sic enuntiat: «Si autem quaeratur, quae istarum opinionum sit verior, credo quod prima, quod actus quo aliquid est ens simpliciter in actu non est nisi forma substantialis, actus autem, quo aliquid est ens actu secundum quid, est accidens».

b) *Godefredus de Fontanis, Joannes de Polliaco, Thomas de Balliaco, Richardus de Mediavilla, Petrus Johannis Olivi, Duns Scotus.*

Adversariis distinctionis realis etiam Godefredus de Fontanis, discipulus Henrici de Gandavo praestantissimus, adnumerandus est, qui in quaestione prima *Quodlibeti tertii*, «Utrum creatura possit dici ens ratione suae essentiae, cum ipsa sit non ens quantum ad esse existentiae», de distinctione essentiae et existentiae sic edisserit ⁽¹⁾: «Omnia ista, ens, entitas, essentia, idem significant realiter, differentia solum in modo significandi in abstractione vel concretionem vel hujusmodi....». Secundum Godefredum, «nec sufficit dicere, quod aliquid dicatur esse secundum esse essentiae secundum id quod est secundum se quidditas et essentia praedicamenti indifferens

⁽¹⁾ *Les quatre premiers Quolibets de Godefroid de Fontaines*, par M. DE WULF et A. PELZER (Philosophes Belges, II) Louvain 1904, 156 sqq.

ad existere et non existere, et dicatur esse secundum esse existentiae per comparisonem ad causam agentem, ut actualiter est eius effectus et ut ab ipsa determinatum est ab esse». Godefredus igitur magistrum suum Henricum non sequitur ejusque opinionem, essentiam et esse differre intentione, inquantum esse dicat respectum ad Deum ut ad suam causam, non admittit. Secundum Godefredum, «esse et essentia id idem sunt, ita quod quantum intelligitur de essentia tantum intelligitur de esse». Frustra a nonnullis philosophis, qui S. Thomam in sensu distinctionis virtualis interpretatur, Scholia in *Summam contra Gentiles*, quae ab Uccelli sub nomine Godefredi edita sunt, allegantur ⁽¹⁾. Quod in Scholio ad l. II, c. 54, de distinctione essentiae et existentiae notatur, nihil aliud est quam sententia Henrici de Gandavo. Sufficit hanc unicam propositionem afferre ⁽²⁾: «Ideo oportet quod alia sit ratio esse et essentiae in creatura, ut dicatur essentia inquantum est natura quaedam alicuius praedicati absolute non implicans esse vel non esse; esse vero, inquantum est effectus Creatoris, ab eo ipso illud participans in effectum, ut sic ipsa creatura, inquantum est effectus Creatoris, habeat esse a sua essentia formaliter, sed a Deo effective quia esse est actus eius». Cum vero Godefredus in *Quodlibetis* huic positioni Henrici longe lateque contradicat, haec Scholia mihi non videntur opus Godefredi genuinum esse, sicut etiam clarissimus M. De Wulf de eorum authenticitate dubitavit. Etsi essent revera a Godefredo confecta, hoc nihil probaret ad sententiam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae eruendam, cum Godefredus non ad scholam S. Thomae, quem magni aestimavit, pertineat et praesertim cum saepissime Scholia et notae marginales doctrinam ab ipso textu prorsus diversam exhibeant.

Ad scholam Henrici de Gandavo et Godefredi de Fontanis etiam Joannes de Polliaco recensendus est, quia in *Quodl.* I, 6, «Utrum esse essentiae distinguatur realiter ab esse existentiae», distinctionem realem negat ⁽³⁾. Idem sentit Thomas de Balliaco,

⁽¹⁾ T. PESCH S. J., C. FRICK S. J., *Ontologia sive Metaphysica generalis*, Friburgi 1919, 105 sqq; I. DONAT S. J., *Ontologia* Oeniponte 1910, 46.

⁽²⁾ P. A. UCCELLI, *S. Thomae Aquinatis Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles*, Romae 1878, Appendix, p. 13 sqq.

⁽³⁾ *Cod. Vat. lat.* 1017. De vita ac scriptis Johannis de Polliaco optime tractat NOËL VALOIS, *Jean de Pouilli*, théologien. *Histoire littéraire de la France*, XXXIV (1914), 220-281.

cancellarius Universitatis Parisiensis, in *Quodl.* V, qu. 4 ⁽¹⁾: «Supposito quod esse et essentia creaturae sint idem realiter et supposito quod essentia creaturae sit ab aeterno, utrum implicet contradictionem: dicere, quod creatura sit ab aeterno».

Etiam Schola Franciscana distinctionem realem fere unanimiter respuebat. Primus ex professo contra distinctionem realem Richardus de Mediavilla O. F. M., qui alias Doctori Angelico saepe familiari ac vicinior videtur esse quam alii ex Ordine Minorum theologi coetanei, pugnassee videtur. In *Commentario in II Sent.*, dist. 3, qu. 1, propriam opinionem sic enuntiat: «Quamvis omnes conveniant in hoc quod esse essentiae non differt realiter, saltem in re absoluta, ab ipsa essentia, alii dicunt, quibus magis consentio, quod esse actuale nihil absolutum dicit super essentiam ipsius Angeli, sed tantummodo relationem ad datorem ipsius esse». Etiam in *Quodl.* I, qu. 8, circa annum 1285, Richardus quaestionem «Utrum esse actualis existentiae sit idem re cum essentia cuius est esse» in eodem sensu solvit.

Petrus Johannis Olivi, cujus doctrinam nunc ex editione critica per P. Bernardum Jansen S. J. accuratissime procurata penitus perscrutari possumus, in quaestione ⁽²⁾ «an esse et essentia sint idem», tres modos dicendi, «hodie satis solemnes», affert. «Primi dicunt quod esse differt ab essentia cuius est esse, sicut accidens a subiecto. Secundi vero dicunt quod differt ab ea realiter; est enim actus ab ea manans et eam consequens, non tamen manans sic ab ea, quod transeat in aliud genus; quia non est ei accidentale sed substantiale». Dubium non est quin Petrus Johannis Olivi hic doctrinam S. Thomae intendat. «Tertii dicunt, quod realiter sunt omnino idipsum, ita quod idem dicunt, sed sub alia ratione. Isti autem suum dictum adstruunt ostendendo primo quod esse non est accidens essentiae cuius est, et secundo quod non est substantiale aliquid realiter addens ad eam et praecipue eo modo quo dicunt secundi». Hanc sententiam Petrus Johannis Olivi amplectitur et diligenter probat. Solummodo hic animadvertere liceat

⁽¹⁾ *Cod. lat.* 1071 Bibliothecae Avenionensis, fol. 72^r. De vita ac scriptis hujus Theologi vide Ch. V. LANGLOIS, Thomas de Bailli, Chancelier de Paris. Ibid. XXXV (1921), 301-310.

⁽²⁾ BERNARDUS JANSEN S. J.: FR. PETRUS JOHANNIS OLIVI O. F. M., *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, I, ad Claras Aquas, 146-159.

in hac probatione etiam dicta S. Augustini et S. Anselmi, quae identitatem essentiae et existentiae exprimere videantur, in medium poni. Notandum est praeprimis dictum S. Anselmi ex *Monologio*, cap. 6, desumptum ⁽¹⁾: « Summa (sc. divina) essentia sic est per se et ex se, sicuti dicitur quod lux lucet vel est lucens per seipsam et ex se ipsa; quemadmodum enim se habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens; ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens, non dissimiliter sibi convenient quam lux et lucere et lucens ». Hac analogia, qua essentia, esse, ens ad lucem, lucere, lucens comparatur, multifariam ii Scholastici, qui distinctionem essentiae et existentiae realem renuunt, v. gr. Hervaeus Natalis, ut infra videbimus, utuntur.

Johannes Duns Scotus, qui inde a saeculo XIV Scholae Franciscanae antesignanus et magister authenticus aestimabatur, distinctionem essentiae et existentiae realem variis in locis impugnavit. Audiamus pauca Doctoris subtilis dicta: « Simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia » ⁽²⁾. « Maior propositio est falsa: sicut se habet esse ad essentiam ita operari ad potentiam, quia esse est idem realiter cum essentia, non progrediens ab essentia; actus autem vel operari est progrediens a potentia nec est idem sibi realiter » ⁽³⁾. « Essentia et eius existentia in creaturis se habent sicut quidditas et eius modus » ⁽⁴⁾.

V. — DEFENSORES DOCTRINAE THOMISTICAE DE DISTINCTIONE ESSENTIAE ET EXISTENTIAE REALI ADVERSUS HENRICUM DE GANDAVO.

a) *Aegidius Romanus.*

Contra Henricum de Gandavo illi doctores scholastici, qui vel ipsi scholam S. Thomae frequentaverant vel doctrinae ac traditioni thomisticae adhaeserunt, systema philosophico-theologicum Doctoris communis ac dilectissimi acer-

⁽¹⁾ S. ANSELMI *Monologion* c. 6, M., P. L. 158, 152 sq.

⁽²⁾ *Commentarium Oxoniense* in IV Sent., d. 13, qu. 1, n. 38.

⁽³⁾ Ibidem in II Sent., d. 16, n. 10.

⁽⁴⁾ *Quodl.*, qu. 1, n. 4.

rime defenderunt. Haec defensoria doctrinae thomisticae, quae maxima ex parte inedita sunt, etiam controversiam ac quaestionem de ente et essentia tractantia, rationes et argumenta Doctoris solemniter ad trutinam vocavere atque contra ipsum distinctionem essentiae et existentiae realem, quam esse doctrinam Aquinatis veram ac genuinam ipsis persuasum erat, exponere et demonstrare studuerunt.

Usque adhuc solummodo Aegidius Romanus O. S. A., postea S. R. E. Cardinalis, qui Parisiis lectionibus S. Thomae interfuerat, tamquam propugnator distinctionis realis praecipuus aestimabatur. Jam initio hujus meae dissertatiunculae simul cum PP. Mandonnet et Gardeil opinionem P. Chossat S. J., qui Aegidium Romanum prima vice de hac quaestione egisse et distinctionem realem docuisse asseruit, ex rationibus chronologicis refutavi. Aegidius tam in *Quodlib.* I, qu. 15, quam imprimis in *Quaestionibus de esse et essentia*, qu. 9, contra Henricum de Gandavo distinctionem realem luculentissime demonstravit ⁽¹⁾. Haec quaestio nona de ente et essentia, cuius titulus est « Utrum essentia creaturae sit suum esse vel realiter differat ab esse eius », ab Aegidio sic ordinatur et disponitur: « Respondeo dicendum, quod circa hoc diversi diversa senserunt et licet non ex multo tempore de hoc inter theologos quaestiones fuerint, magni tamen opinantur et ponunt, quod in creaturis esse et essentia realiter differunt. Non tamen positionem hanc tenemus, quod realiter differant, nisi eo quod huiusmodi dictum magis quietat intellectum nostrum. In hac autem quaestione hoc ordine procedemus, quia primo recitabimus magnorum dicta tenentium opinionem contrariam; secundo ostendemus quae de dictis illis nos dubitare faciunt; tertio adducemus rationes ostendentes propositum ». Ex his verbis luce clarius apparet jam ante Aegidium Romanum quaestionem de distinctione existentiae et essentiae inter theologos esse agitatam et a magnis in sensu distinctionis realis et a magnis in sensu contrario solutam esse. Inter hos magnos, qui distinctionem realem posuerant, nostro Aegidio praepremis magistrum suum S. Thomam ob oculos versatum esse eo magis concedi poterit, quod inter illos magnos,

(1) EGIDIUS ROMANUS, *De esse et essentia, de mensura Angelorum et de cognitione Angelorum*, Venetiis 1503, fol. 17^v - 21^r.

qui hanc distinctionem realem repudiavere, Henricum de Gandavo animadvertit et reprobavit. Revera in primo puncto, in quo magnorum dicta tenentium opinionem contrariam recitat, verbotenus textum ex *Quodlibetis* Henrici excerpit. Hoc unico exemplo illustrare mihi liceat :

Henricus :

Tertio, quoniam illud esse, quod ponitur esse re aliud ab essentia, quae ipsum participat : quaero, an est substantia aut accidens, medium enim non est ponere nisi creatorem, qui neque est substantia neque accidens praedicamenti alicuius. Et in libro Alpharabii de divisione scientiarum dicitur, quod omne quod est, aut est substantia aut accidens aut creator substantiae et accidentis. Si dicas, quod sit accidens, substantia ergo habet esse per suum accidens, et ita est per se et primo, sed accidens illud per quod habet esse magis est ens per se et primo, quod est contra Philosophiam et omnem rationem etc.

Aegidius :

Tertio isti idem sic arguunt. Dicunt enim quod istud esse vel est substantia vel accidens; medium autem esse non potest, allegant enim pro se auctoritatem Alpharabii dicentis in de ortu scientiarum, quod nihil est nisi substantia et accidens et Deus creator utriusque benedictus in saecula. Istud ergo esse vel erit substantia vel accidens. Non accidens, quia tunc accidens esset primo ens quam substantia et substantia esset ens non per se sed per accidens etc.

Hunc in modum, ut ex textuum ad invicem collatione facillime cerni potest, Aegidius Henrici tum tres rationes contra distinctionem realem tum declarationem et confirmationem propriae sententiae paene verbotenus excerpando compendium et epitomen quamdam ex hac Doctoris solemnis quaestione celebri efformat. Secundum punctum, in quo Aegidius opinionem Henrici sagaciter examinat, sic incipit : « Postquam hanc opinionem fideliter recolimus et mentem dicentium pro modulo nostrae intelligentiae explicavimus, dicere volumus in quibus dubitamus in his dictis et quae reperimus ibi non quietantia

intellectum nostrum; et, ut modo resolutorio procedamus, dicamus quatuor ibi reperta esse nobis ingerentia dubium et non quietantia intellectum. Primo enim videntur nobis auctoritates non esse expositae secundum mentem auctoris; secundo rationes inductae in contrarium non videntur solutae; tertio multa sunt adducta ad declarationem opinionis quae videntur repugnantiam continere; quarto rationes adductae pro hac opinione non videntur concludere». In puncto tertio Aegidius opinionem suam, sc. inter existentiam et essentiam distinctionem realem ponendam esse, subtiliter et copiose demonstrat. Solum modo initium et partitionem hujus demonstrationis hic adducere oportet: « Postquam opinionem contrariam secundum modum nobis possibilem improbavimus, adducere volumus rationes ostendentes propositum et probantes realem differentiam inter essentiam et esse. Quod ostendemus triplici via: prima via sumitur ex eo, quod materia comparatur ad formam; secunda quod comparatur ad genus; tertia ex eo quod comparatur ad differentias generis». Has Aegidii rationes in Cod. Vat. lat. 853 supradictae quaestioni nonae *Quodlibeti* Henrici Gandaven-
sis *primi* tamquam glossa marginalis adjunctae sunt. Hunc in modum Aegidium Romanum contra Doctorem solemnem distinctionem essentiae et existentiae singulariter defendisse ad oculos demonstratum est. In quaestione quadam disputata anonyma, « Utrum in rebus creatis differant esse et essentia realiter aut sint idem», quae in Codice B VII 9 (fol. 83^r) Bibliothecae publicae Basileensis adservatur, Aegidius Romanus tamquam defensor distinctionis realis praecipuus, cui opinio Henrici de Gandavo et alia opinio cujusdam lectoris opponuntur, in campo disputationis scholasticae nobis occurrit: « Respondeo dicendum quod in ista quaestione diversae sunt opiniones. Dicunt enim quidam, ut *heremita* (i. e. Aegidius), quod esse et essentia in omni re creata realiter differunt, immo sicut substantia et accidens».

c) *Bernardus de Gannato* O. Pr.

Contra Henricum de Gandavo praeprimis discipuli et fratres S. Thomae ex Ordine Praedicatorum vetustissimi doctrinam Magistri dilectissimi, qui Doctor communis appellabatur, omnium virium contentione defenderunt. Inter hos doctrinae thomisticae propugnatores strenuos summa cum

laude et primo loco Bernardus de Gannato, cui etiam nomen Bernardi de Alvernia vel Bernardi Claromontensis inditum est, nominandus et collocandus esse mihi videtur. Hic prae-cellens ex Ordine Fratrum Praedicatorum theologus, de cuius vita ac scriptis P. Mandonnet O. Pr. et R. mus A. Pelzer ⁽¹⁾ nos multifariam ex codicibus manuscriptis instruxerunt, in replicis contra *Quodlibeta* Godefredi de Fontanis, Jacobi de Viterbio atque Henrici de Gandavo doctrinam S. Thomae tutari et explicare nisus est. Utrum *Impugnationes* Bernardi Claromontensis contra fratrem Egidium contradicentem Thomae super primo sententiarum, quae in Cod. Vat. lat. 772 exhibentur, revera opus nostri thomistae genuinum sint, nondum definitive exploratum est. Ad nos autem hic refert *Defensorium* Bernardi contra *Quodlibeta* Henrici de Gandavo investigare et speciatim, quid de distinctione essentiae et existentiae senserit, paulisper inquirere. Quanti momenti hoc opus habendum sit, ex hoc quod Johannes Capreolus, princeps Thomistarum, illud saepissime allegat et his verbis ⁽²⁾: « haec Bernardus et bene et conformiter principiis Sancti Thomae » collaudat, manifeste apparet.

Nunc autem mihi licet, ex Cod. Ottobon. lat. 471, qui has *Impugnationes* Bernardi contra Henricum Gandavensem nobis praebet (fol. 1^r - 167^r), textum de distinctione essentiae et existentiae principalem in medium ponere. Bernardus, qui juxta seriem et ordinem *Quodlibetorum* Henrici procedit, in fol. 7^r de quaestione « utrum creatura sit suum esse » tractare incipit. Postquam doctrinam Henrici exposuit et ad trutinam vocavit, hocce de ea iudicium fert: « Conclusio principalis non videtur vera, quia in omni alio a Deo differunt essentia et esse actualis existentiae realiter re absoluta, quia nihil est in potentia ad seipsum, quia tunc idem respectu ejusdem esset in actu et in potentia. Unde materia non est in potentia ad materiam nec forma ad formam inquantum hujusmodi, sed materia ad for-

(¹) MANDONNET O. Pr., *Premiers travaux de polémique thomiste*. Revue des sciences philosophiques et théologiques VII, (1913), 59-61; A. PELZER, *Godefroid de Fontaines, Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques*. Extrait de la Revue néoscholastique de philosophie, Louvain 1913, 8, 18 sqq., 53 sq.

(²) JOH. CAPREOLI O. Pr., *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis*, II, d. 24, qu. 1, 3 (ed. C. Paban et Th. Pègues. Turonibus 1906, IV, 216).

mam. Essentia autem cuiuslibet creaturae est in potentia ad esse quia, secundum Avicennam in VI *Metaph.*, omne quod habet esse ab alio est in potentia ad esse, quia de se non habet esse. Omnis autem creatura necessario habet esse ab alio et ideo necesse est quod esse in omni creatura differt ab essentia formaliter non sola relatione, quia nihil est de se in potentia ad relationem, cum relatio non possit esse terminus alicuius actionis... Aliae rationes alibi sunt adducendae».

Etiam alio in loco eiusdem operis, Bernardus, scilicet in quaestione «utrum ponens essentiam creaturae idem re cum esse possit salvare creationem», pro distinctione reali ita suffragatur: «Licet utroque modo possit salvari creatio et ponendo quod essentia et esse differunt et ponendo quod non, magis tamen ponendo quod differunt realiter».

c) *Robertus de Colletorto, O. Pr.*

Aliud *Defensorium* doctrinae S. Thomae contra Henricum de Gandavo Robertus de Colletorto O. Pr. confecit, qui pariter ac Bernardus de Alvania omnes istas quaestiones *Quodlibetorum* Doctoris solemnibus, quae doctrinae S. Thomae adversantur, sagaciter ac strenue impugnat. In illa antiqua scriptorum Ordinis Fratrum Praedicatorum tabula, quae in monasterio Stams inventa est, legimus: «Fr. Rubertus, natione anglicus, de Erfort, magister in theologia, scripsit contra dicta Henrici de Gandavo, quibus impugnat Thomam». Dubium non est, quin hoc defensorium nobis manifestet, quomodo theologi Ordinis Praedicatorum, saeculo XIII exeunte, doctrinam Aquinatis interpretati ac commentati sint. Hoc opus Roberti de Colletorto in Cod. Vat. lat. 987, fol. 1^r - 130^v, adhuc ineditum, adservatur. Ad nos hic spectat, illum textum, in quo adversus Henricum de Gandavo distinctionem essentiae et existentiae realem longe lateque defendit, saltem quoad argumenta principalia proponere. Hic textus (fol. 5^v - 8^r) ita incipit: «Utrum creatura sit suum esse. Primo *quodlibet* (sc. Henrici), qu. 8, quaeritur utrum creatura ipsa sit suum esse». Postquam sententiam et argumenta Doctoris solemnibus diffuse exposuit, in responsione principali, fol. 7^r, doctrinam propriam, quam absque dubio esse opinionem S. Thomae autumat, hunc in modum enuntiat et explicat: «Responsio principalis: Solutio est, quod in omni creatura differunt re essentia et esse actualis existentiae.

Constat enim, quod essentia formae partis remanet in toto, tamen sine proprio esse, participans esse totius, sicut patet 7^o *Methaph.*; non igitur sunt idem re, cum unum separatur ab alio.

« Essentia similiter naturae humanae in Christo est sine proprio esse personalitatis et subsistentiae participans esse personalitatis divinae et subsistentiae. Non igitur sunt idem re.

« In homine etiam pariter non sunt idem, quia, sicut dictum est, essentialia rei intrant diffinitionem, esse vero non intrat. In substantiis separatis, ut in angelis, hoc etiam mirifice (?) apparet. Angelus est enim forma subsistens. Si igitur esset suum esse, igitur esse angeli per se subsisteret; et si hoc, nihil competeret ei nisi quod est entis inquantum est ens, quia quod dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens scilicet ratione subiecti. Unde si ponatur separatum a subiecto, nullo modo ei competeret. Cum igitur esse causatum ab alio non competit enti inquantum est ens, quia si sic omne ens esset ab alio causatum et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, et, sicut dictum est, sequeretur ulterius quod illud esse non esset causatum. Si esse per se subsisteret, nihil competeret ei nisi quod est entis inquantum ens. Hoc autem est impossibile, quod in aliqua creatura sit idem essentia et esse.

« Item cum omnis creatura sit effectus Dei, qui est causa universalissima, et effectus debet proportionari suae causae, oportet quod in omni creatura reperiatur aliquid, quod sit proprius effectus ipsius Dei. Hoc autem est ipsum esse, qui est effectus communissimus. Illud igitur esse, si non est receptum in aliqua natura generali vel speciali vel in particulari, sicut in natura animali vel humana vel equina vel tali, cum esse nihil recipiat secundum Boetium, sequeretur quod esse creatum esset esse omnino purum et non nisi unum. Sed, ut supra dictum est, illud esse commune participatum et concretum prout est receptum in hac creatura vel illa, non consideravit magister Henricus, non distinguens inter esse et esse hoc, et ideo accepit occasionem errandi. Essentia enim cuiuslibet creaturae est esse hoc. Non enim est esse simpliciter sive esse actualis existentiae. Totum tamen a Deo est, et essentia et esse, ut patet praecipue in iis quae procedunt per creationem. Ipse autem imaginatur essentiam differre ab esse, quod essentia duratione

prius existeret et postea Deus imprimeret ei esse quo denominetur existens sicut parieti existenti imprimitur albedo. Quod sic imaginatur patet in 2^o *quodlibet*, qu. 8. Sed non est sic intelligendum, immo quod totum simul essentia et esse producat a Deo ».

e) *Bernardus de Trilia, O. Pr.*

Brevius ac succinctius jam ante Bernardum de Gannato et Robertum de Colletorto doctrinam de distinctione essentiae et existentiae reali thomisticam Bernardus de Trilia contra Henricum de Gandavo defenderat. Bernardus de Trilia, O. Pr., hispanus († 1292), ut adolescens ac discipulus S. Thomae Parisiis audivit et ut s. theologiae magister ibidem et in studiis sui Ordinis variis doctrinam thomisticam fideliter tradidit. Bernardus Guidonis, O. Pr. historiographus, ipsum « imbutum potissime nectare doctrinae fratris Thomae » (1) jure ac merito celebrat. In operibus suis ineditis nobisque hodie perviis, scilicet in *Commentario supra libros IV sententiarum*, in *Quodlibetis*, in *Quaestionibus disputatis de cognitione animae coniunctae corpori et separatae*, mentem et non raro litteram S. Thomae sequitur et praepimis interpretem S. Thomae theoriae de cognitione excellentissimum sese praebet. De distinctione essentiae et existentiae Bernardus de Trilia, in *Quaestionibus de differentia esse et essentiae*, nobis eheu perditis et nondum inventis, longe lateque tractavit. Praeterea *Quodlibetis* suis hanc quaestionem inseruit: « Utrum esse et essentia in qualibet substantia creata sint idem re ». In hac *Quaestione*, quam P. G. S. André S. J. critice edidit et adnotavit (2), primo varias significationes et divisiones entis juxta S. Thomam explicat, deinde duas, ut ait, sollemnes opiniones de distinctione essentiae et existentiae diligenter examinat. Prima opinio est absque ullo dubio opinio Henrici de Gandavo, quam breviter et substantialiter circumscribit: « Quidam dicunt quod esse et essentia in rebus creatis sunt idem re, sed differunt sola ratione sive intentione: nam quaelibet substantia creata secundum quod respicit Deum auctorem in ratione causae for-

(1) QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 432.

(2) G. S. ANDRÉ, *Les Quolibeta de Bernard de Trilia*. Gregorianum II, (1921), 226-265.

malis exemplaris dicitur essentia ; unde quod habet ideam in mente divina, etiam si actualiter existat in rerum natura, potest dici essentia ; et hoc modo essentia cadit sub ente quod est causae (?) ad X praedicamenta, et hujus rei essentia ante suam existentiam actualem in rerum natura habet solum esse in mentis conceptu ; de quo dicitur, quod diffinitio est oratio indicans quid est esse. Sed secundum quod substantia vel essentia respicit Deum in ratione causae efficientis, prout est terminus suae actionis dicitur esse. Non enim est de ratione vel intentione essentiae quod habeat esse actu ; aliter enim, si esse actuale esset de ratione essentiae, nunquam posset intelligi essentia sine actuali eius existentia, quod falsum est ; sed esse habet quaelibet substantia creata, inquantum est effectus Dei, secundum id quod dicitur in libro *de causis*, quod prima rerum creatarum est esse ; non esse autem habet quaelibet substantia creata ex seipsa ; unde in non esse cadit quando qui facit eam esse desinit conservare, ut dicunt Gregorius et Augustinus. Et secundum hoc distinguunt isti duplex esse rei creatae, scilicet esse essentiae quod est esse rei quidditativum, seu diffinitivum ; et esse actualis existentiae secundum quod habet esse actu in rerum natura ; et licet ista duo esse sint omnino idem re in qualibet substantia creata, quia tamen differunt intentione seu ratione, non potest proprie unum de altero praedicari.

Hanc opinionem, quae revera est Henrici doctrina, Bernardus de Trilia quatuor rationibus improbat, quarum secunda sic proponitur : « Si esse esset substantia vel essentia cuiuslibet rei creatae, oporteret quod hoc quod dico ens esset genus... ; ens autem non potest esse genus, ut patet per philosophum in 3^o *Metaphysicae* ». Confirmationem hujus rationis fere totam verbotenus ex S. Thomae *Summa contra Gentiles* (I, 25) desumit.

Opinione prima, videlicet Henrici, reiecta, Bernardus alteram opinionem, quae distinctionem realem tenet, sic pronuntiat : « et ideo est alia positio probabilior, quod esse et essentia differunt realiter in qualibet substantia creata ». Demonstratio autem huius thesisi tota verbum ad verbum ex S. Thomae *Quodlibeto* II, art. 3, nullis fere propriis verbis adjunctis, prompta est. Bernardus de Trilia sic distinctionem essentiae et existentiae non melius quam hunc S. Doctoris sui et nostri textum, qui etiam hodie a defensoribus distinctionis realis affertur, adducendo et transcribendo demonstrari posse existimat.

Hunc discipulum Doctoris angelici antiquissimum ac fidelissimum magistrum suum in sensu distinctionis realis intellexisse luce clarius videtur esse. Hunc in modum Aegidius Romanus, S. Thomae ex Ordine S. Augustini discipulus, deinde ex Ordine Praedicatorum Bernardus de Gannato sive de Alvernia, Robertus de Colletorto et Bernardus de Trilia, qui doctori et fratri suo carissimo toto ex corde dediti erant, in Henrici Gandavensis sententia reprobanda et in doctrina S. Thomae interpretanda et defendenda prorsus consentiunt.

Non est bene credibile tum Henricum de Gandavo tum praedictos defensores doctrinae S. Thomae contra illum doctrinam Aquinatis de distinctione essentiae et existentiae falso intellexisse et interpretatos esse. Nam jam antea, ut vidimus, Sigerus de Brabantia S. Thomam in sensu distinctionis realis intellexit et impugnavit.

Praeterea — et hoc est aliud documentum ineditum ex quo S. Thomam distinctionem realem docuisse historice evinci potest — et alii Scholastici, qui distinctionem realem impugnaverunt, quasi concorditer Doctori Angelici hanc distinctionem realem adjudicaverunt. Theodoricus de Friburgo O. Pr., qui Neoplatonismum profitetur, in opusculo suo *De esse et essentia* ab Engelberto Krebs in lucem edito ⁽¹⁾, identitatem essentiae et existentiae acriter defendit: « Ergo esse idem est, quod essentia rei. Nec potest dici, quod essentia est aliquid in se, cui inflatur ipsum esse et intimatur ei ». In secunda hujus opusculi parte, distinctionem realem vehementer impugnando, scribit: « Sed sunt nonnulli, qui praehabitis contrarium dicunt et docent, innitentes quibusdam sophisticis rationibus, quibus non sine periculo et gravi jactura verae doctrinae decipiuntur. Dicunt enim quod in omnibus entibus creatis differunt essentia uniuscuiusque a suo esse reali differentia; et, quod sint idem, solum hoc est possibile in prima causa quae Deus est. Rationes autem, quibus hoc nituntur probare, non est difficile solvere ». Nunc vero primam rationem, quam solvere studet, verbotenus ex capitulo quinto opusculi S. Thomae *De ente et essentia* desumit. Etiam tres aliae rationes pro distinctione reali allatae, quas impugnat, etsi non ad verbum, tamen quoad sententiam ex S. Thoma

(1) E. KREBS, *Le Traité De esse et essentia de Thierry de Fribourg*, Revue néoscholastique de philosophie, XVIII (1911), 516-536.

promptae sunt. Ergo dubium non est, quin Theodoricus de Friburgo, qui etiam in aliis punctis doctrinae thomisticae adversatur, in S. Thoma assertorem distinctionis realis praecipuum viderit et impugnaverit. Notandum est Theodoricum quaestionem de distinctione essentiae et existentiae eodem prorsus sensu ac Sigerum de Brabantia solvisse. Scribit etenim: «Nunc de essentia et esse considerandum et circa ea notandum quod idem important in sua significatione et idem significant quod ens et entitas, videlicet totam rei essentiam. Nam in substantiis sive in accidentibus, sicut dictum est supra de entitate et ente, quamvis differant in modis dicendi, ut videlicet esse significet per modum actus, idem autem significat ens et entitas per modum habitus et quietis, et sic etiam differunt esse et essentia ».

Gerardus de Bononia, ex Ordine Carmelitarum, in *Summa* sua incompleta et inedita, de cuius indole nos B. Xiberta O. Carm. nuper optime instruxit ⁽¹⁾, distinctionem essentiae et existentiae realem saepenumero reiecit ita, ut permulta S. Thomae argumenta excludat. Sic ex *S. Th.* I, qu. 3 et 4, argumenta ad 2^m et ad 3^m in medium ponens scribit: «Haec autem ratio satis bene procedit, nisi quod supponit quod in creaturis esse et essentia re differant... Hoc autem non est verum, ut ostendetur inferius cum de creaturis agitur». Gerardus de Bononia igitur, qui in *Summa* sua *theologica* inedita ordinem et seriem quaestionum *Summae theologiae* Aquinatis sequitur, Doctorem Angelicum in sensu distinctionis realis interpretatur.

VI. — TESTIMONIUM JACOBI CAPOCCI DE VITERBIO.

B. Jacobus Capocci de Viterbio, O. S. Aug., qui circa annum 1281 Parisiis studiis vacavit, ibidem 1292 s. theologiae magister, deinde archiepiscopus primo beneventanus, postea neapolitanus fuit (1308), eximio erga S. Thomam amore flagrabat ejusque vitae sanctitatem et doctrinae claritatem summis laudibus extollebat ⁽²⁾. In actibus processus canoniza-

(1) B. XIBERTA O. CARM., *De Summa Theologiae Magistri Gerardi Bononiensis ex Ordine Carmelitarum*. Analecta Ord. Carmelitarum, Ann. XIV, cod. V, fasc. 71-72 (Romae 1923, 48).

(2) De JACOBO CAPOCCI de Viterbio agunt B. CANTERÀ, *Documenti riguardanti il beato Giacomo da Viterbo arcivescovo di Napoli*, Napoli 1888; B. HAU-
RÉAU, *Histoire lit. de la France* XXVII, 45-63; P. FÉRET, *La Faculté de théo-*

tionis S. Thomae de hoc B. Jacobi Viterbiensis in Doctorem Angelicum fervore multifariam sermo est. « Dum quadam vice coram sanctae memoriae Jacobo de Viterbio, Ordinis Eremitarum, tunc archiepiscopo neapolitano, tractaretur de viris scientibus et scientia aliquorum, dixit ipse archiepiscopus quod nulli sibi attribuant vel adscribant in sacra scientia aliquid plene scire, nisi qui sequuntur et inhaerent scientiae et scriptis Fr. Thomae, qui viam aperuit intelligentibus ad sciendum » ⁽¹⁾. « Item Jacobus de Viterbio Bartholomaeo de Capuo, sibi amicissimo, dixit frequenter et familiariter quod ipse credebat in fide et Spiritu Sancto, quod Salvator noster Doctorem veritatis pro illuminatione orbis et universalis Ecclesiae misisset Paulum Apostolum et postea Augustinum et novissimo tempore dictum, cui usque ad finem saeculi non credebat alium successurum... Idem dixit Fr. Jacobus dicto testi (sc. Bartholomaeo), quod in scriptis Fr. Thomae communis veritas invenitur, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina cito perveniendi ad perfectam intelligentiam: et dixit idem Jacobus, quod, postquam gustavit dulcedinem eorundem scriptorum, nunquam voluit videre alia scripta nisi originalia et scripta dicti fr. Thomae... Et quando dictus Fr. Jacobus primo venit Neapolim, visitavit locum Praedicatorum et fecit se duci ad cameram, quae fuerat dicti Fr. Thomae et ostendi sibi locum, ubi fuerat discus ejus, et statim genuflexus coram multis dixit: Veni adorare in loco ubi steterunt pedes ejus » ⁽²⁾.

Haec testimonia ex actibus processûs canonizationis postea, quando judicium Jacobi Viterbiensis de distinctione essentiae et existentiae reali ponderabimus, in memoria tenere juvabit.

B. Jacobus de Viterbio varia scripta, v. gr. *Commentarium in libros I-III Sententiarum*, librum *De regimine christiano*, ubi S. Thomam fideliter sequitur ⁽³⁾, tractatum *De perfec-*

logie de Paris III Paris 1896, 477 sqq.; P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste*. Revue des sciences philosophiques et théologiques 1913, 61. Cod. 347 (c. 8. 15) Bibliothecae Angelicae (fol 1^r - 14^r) continet tractatulum de Jacopo Viterbiensi, qui inscribitur: De Jacobi Capocci Viterbiensis Archiepiscop. Beneventani, deinde Neapolitani vita, index operum et scriptores ipsum celebrantes.

⁽¹⁾ *Acta Sanctorum Martii*, tom. I, 688.

⁽²⁾ Ibid. 714.

⁽³⁾ Cfr. M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche*, Regensburg 1903, 31; R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart 1903, 129-152.

tione specierum, imprimis *Quodlibeta*, opera usque adhuc inedita, nobis reliquit. Primum inter haec opera locum *Quodlibeta*, quae in multis codicibus nobis praesto sunt ⁽¹⁾, videntur tenere. Ex hisce *Quodlibetis* aliquem passum, qui de distinctione essentiae et existentiae agit, prelo mandare satago, quia ad doctrinam S. Thomae dijudicandam aliquid mihi conferre videtur. Hunc textum etiam hac de causa publici juris facere volo, quia conspectum optimum omnium sententiarum, quae saeculo XIII exeunte de hac quaestione metaphysica a magistris praesertim parisiensibus tradebantur, nobis praebet et hunc in modum statum quaestionis luculenter illustrat. Toto hoc textu in medium posito, solummodo eam partem, quae ad doctrinam thomisticam spectare videtur, paululum largius exponam. Textum ex Cod. Erlangensi 368, fol. 130^r–132^r, desumam.

« His itaque praemissis ad intellectum quaestionis videndum est, quid de differentia essentiae et esse diversi doctores opinati sunt. Circa quod sciendum est quod, sicut de ente fuit diversus modus loquendi apud philosophos (fol. 130^v), sic idem esse apud doctores modernos. Fortasse autem diversitas loquendi de ente origo fuit et occasio diversimode loquendi de esse et rationabiliter. Nam ens et esse idem videntur importare sicut legere et legens. Fuit autem apud philosophos duplex modus dicendi de ente. Aristoteles enim in IV *Metaphysicae* dicit quod ens significat essentiam omnis eius de quo dicitur, ita quod unumquodque est et dicitur ens per suam essentiam. Cui et eius commentator Averroës assentit declarans hoc necessario esse dicendum. Avicenna vero dixit quod ens significat intentionem seu dispositionem superadditam illi de quo dicitur, ita quod unumquodque dicitur ens non per essentiam suam, sed per aliquod superadditum quod est accidens illi rei. Unde posuit quod ens dicit accidens seu accidentalem dispositionem in eo de quo ponitur.

» Similiter autem et de esse est varius modus dicendi apud doctores. Quidam enim dicunt quod esse non dicit aliam rem quam essentia. Si autem aliquo modo ab essentia differre videatur, hoc erit solum secundum rationem. Alii vero dicunt

(1) Codd. Vat. lat 772, Ottob. 196, Burghes. 121, Biblioth. national. Paris Nouv. acquis. lat. 1470, Erlang. 368, Erford. F. 123 etc.

quod esse dicit rem aliam ab essentia. Nam, ut dicunt, licet essentia sit actualitas quaedam, ista tamen actualitas non sufficit ad hoc quod res dicatur actu existere. Sed oportet quod superaddatur ei quaedam alia actualitas et hoc vocatur esse actuale, quod quidem non est accidens tamquam ad genus accidentis pertinens, magis autem pertinet ad praedicamentum substantiae. Non tamen est forma neque materia neque compositum ex iis, sed est actus quidam superadditus, per quem compositum ipsum et omnia quae sunt in composito dicuntur existere. Et ita est res alia ab essentia. Alii vero ponunt quod esse non dicit aliam rem ab essentia, cum differt ab essentia intentione, quod quidem est differre minus quam re et plus quam ratione. Nam, ut dicunt, esse dicit essentiam cum respectu ad agens, essentia autem cum hujus respectu non videtur aliam dicere rem a se ipsa sine hujus respectu, sed dicit aliam intentionem. Hunc autem modum dicendi videtur aliququaliter tangere Lincolniensis circa principium secundi *Posteriorum*, ubi dicit quod esse dictum de causa prima indicat ipsam essentiam omnino simplicem causae primae. Deinde vero de aliis non praedicat nisi ordinationem et dependentiam eorum ab ente primo quod per se. Et haec ordinatio vel dependentia nihil multiplicat in essentia dependente. Sed alii posteriores hunc modum dicendi magis expresserunt et declaraverunt et ad ipsum aliqua addiderunt. Narrare autem rationes harum opinionum et mutuas ad se invicem obviationes atque defensiones brevitatum gratia dimittatur ad praesens.

«Diversis igitur opinionibus de differentia essentiae et esse utcumque decursis, quid mihi de hoc probabiliter tenendum videatur convenienter exponam. Propter quod sciendum quod, sicut dicit Anselmus in *Monologio*, VI capitulo: «Sicut se habent ad invicem lux, lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia, esse et ens, hoc est existens sive subsistens». Per quam expositionem apparet quod loquitur de esse existentiae actualis. Lux autem et lucere se habent ad invicem sicut concretum et abstractum. Nam lucere dicit ipsam lucem per modum actus, cum sit verbum, de cuius ratione est quod significet actionem vel per modum actionis. Verba autem sunt concreta respectu suorum substantivorum (?) sicut et participia vel nomina adjectiva. Quare similiter esse et essentia se habent ad invicem sicut concretum et abstractum et ideo

sicut differt concretum a suo abstracto, sic differt esse ab essentia. Ad videndum autem differentiam concreti et abstracti considerandum est, an significant idem vel diversum. Ad quod videtur dicendum esse, quod semper concretum plura significat quam abstractum. Nam abstractum, significat solum formam et non subiectum. Sed quandoque concretum significat plura secundum rem quam abstractum ut in creaturis, ubi non est idem forma et subiectum formae nec habens et quod habetur. Quandoque vero significat plura tantum secundum rationem, ut in Deo, in quo idem est habens et quod habetur, in quo non est aliud forma et subiectum formae nisi secundum modum intelligendi. Licet autem concretum significet formam et subiectum, non aequè principaliter, sed primo et principaliter formam, ex consequenti autem subiectum. Unde dicit Commentator in V *Metaphysicae* quod nomen denominativum, quod idem est quod concretum, significat subiectum et accidens, sed accidens primo, subiectum secundo. Et Anselmus dicit in libro *De grammatico*, quod nomen denominativum significat accidens per se et subiectum per aliud; et licet per subiectum intelligatur substantia specialiter, tamen in nomine subiecti etiam includitur esse illud, cui accidens est conjunctum et secundum hoc dicendum quod abstractum et concretum, quantum ad principale significatum, idem significant et idem sunt. Quantum vero ad id quod concretum significat, secundo differt ab abstracto in creaturis quidem non solum ratione sed re, in Deo autem solum ratione; nec refert, quantum ad hanc differentiam pertinet, sive concretum significetur verbaliter sive participialiter sive nominaliter et etiam sive significetur adjective sive substantive. Cum igitur, ut ex dictis patet, essentia et esse se habeant sicut abstractum et concretum, quantum ad principale significatum, idem sunt; quantum ad secundarium, in Deo quidem differunt solum secundum rationem, in creaturis autem differunt etiam secundum rem. Ita quod esse significat principaliter essentiam, ex consequenti autem esse quod essentiae conjunctum est et sine quo essentia non invenitur nec inveniri potest in actu et hoc in creaturis est aliud secundum rem ad essentiam. Nulla enim creata essentia potest secundum se et solitaria existere in actu, sed semper invenitur secundum existentiam actualem alii coniuncta quod facit cum ipsa com-

positionem realem. Unde sicut ex compositione reali quae invenitur in creatura, differt in ipsa esse et quod est et essentia et existens vel ens, quia secundum Boetium in libro *De hebdomadibus* omne simplex esse suum et id quod est unum habet, omni autem composito, aliud est esse, aliud ipsum est, diversum enim est in ipso esse et id quod (fol. 131^r) est; sic ex eadem compositione reali provenit diversitas inter essentiam et esse. Nam esse et ens idem dicunt. Unde si essentia et ens vel idem quod est ens differunt secundum rem, oportet dicere quod essentia et esse secundum rem differant; et quia id quod est dicitur ipsum suppositum, ideo etiam potest dici quod, sicut differt essentia et suppositum habens essentiam, sic differt essentia et esse. Suppositum autem licet significet principaliter ipsam essentiam, ex consequenti significat tamen omnia alia quae sunt essentiae conjuncta. Unde, secundum Damascenum, suppositum est substantia cum accidentibus et ideo, quantum ad id quod significat ex consequenti, differt realiter ab essentia. Et similiter dicendum est de essentia et esse sicut patet ex jam dictis. Sicut igitur lucere et lucens principaliter quidem significant lucem et sunt idem quod lux, ex consequenti significant autem illa quae conjuncta sunt vel conjungi possunt ipsi luci, sine quibus lux non invenitur nec inveniri potest in actu et sine quibus non dicitur aliquid lucere vel lucens, et similiter est dicendum de vivere respectu vitae; sic etiam esse et ens principaliter significant essentiam ipsam, ex consequenti autem alia quae conjunguntur vel conjungi possunt essentiae, sine quibus essentia non invenitur nec potest inveniri in actu et sine quibus non dicitur aliquid esse vel ens; et ideo quantum ad principale significatum idem est lucere et lucens, et vivere et vita, et esse et essentia; quantum vero ad secundarium differunt sicut praedictum est, et propter hanc differentiam lux non dicitur lucere aut lucens nec essentia dicitur esse aut ens. Hoc autem est suppositum. Unde, secundum hoc, posset dici quod esse et ens dicunt ipsam essentiam ut est in supposito et ut constituit suppositum, quia dicunt essentiam ut conjunctam aliis quod per suppositum ex consequenti.

«Sed circa praedicta occurrit dubitatio. Dictum est enim, quod denominativum sive concretum principaliter significat formam, ex consequenti autem et secundario subjectum. Hoc

autem satis erit manifestum in concretis quae sumuntur ex nominibus accidentium. Sed in concretis quae sumuntur ex nominibus substantiarum non videtur posse salvari, quod dictum est. Constat enim quod principaliter significant essentiam vel naturam substantialem, subiectum autem ex consequenti significare non possunt. In supposito enim praeter substantiam non sunt nisi accidentia quae rationem subiecti non habent, sed magis existentis in subiecto. Cum igitur ens et esse sint concreta substantiarum, videtur quod nihil significant nisi substantiam.

«Praeterea, si concreta in accidentalibus significant formam et subiectum, hoc contingit ex modo essendi et intelligendi ipsorum accidentium, quae a subiecto dependent et quantum ad entitatem et quantum ad cognitionem. Sed neutro modo substantia dependet ab accidentibus. Quare nomina concreta non videntur significare nisi substantiam.

«Ad ista intelligendum est, quod nomine subiecti uno modo potest intelligi totum aggregatum, scilicet ipsum suppositum, et hoc modo nomen concretum dicitur significare principaliter formam secundum se, secundario vero significat formam illam aliis conjunctam quae sunt in supposito. Hoc autem modo non solum in accidentibus, sed etiam in substantiis nomen concretum significat principaliter formam et secundario subiectum, quia nomen concretum in substantiis significat primo et principaliter ipsam essentiam substantialem secundum se, secundario vero significat ipsam ut aliis conjunctam et simul cum aliis, secundum quem modum habet rationem suppositi et dicitur suppositum, ut supra dictum est. Unde philosophus, in principio *Metaphysicae*, dicit quod nomen significat primo et principaliter formam et secundario aggregatum, i.e. suppositum. Alio modo nomine subiecti potest intelligi specialiter illud, quod sic est in supposito quod alii subicitur, secundum quem modum substantia dicitur subiectum respectu accidentis, non e converso, et secundum hoc dicendum quod concretum vel denominativum, sive accipiatur in substantiis sive in accidentibus, principaliter significat formam vel essentiam quae significatur per abstractum; secundario vero significat omne, quod est illi formae vel essentiae conjunctum, quod quidem in se habet rationem subiecti secundo modo sumpti, quod scilicet alii subicitur; tunc concretum

dicitur significare ex consequenti subiectum et hoc contingit in concretis accidentium. Si autem illud conjunctum non habet rationem subiecti, tunc non dicitur concretum significare subiectum ex consequenti, sed illa quae sunt formae vel essentiae conjuncta, et hoc contingit in concretis substantiarum. Est enim diligenter considerandum, quod aliter dicitur esse in supposito natura substantialis, aliter autem accidentalis. Natura enim substantialis est in supposito sicut pars in toto, principaliter ipsum constituens, non autem proprie sicut forma in subiecto, nisi per modum significandi. Accidentia e converso principaliter dicuntur esse in supposito sicut forma in subiecto, non autem proprie sicut pars in toto, sed aliquo modo, quia non principaliter pertinent ad constitutionem suppositi sed secundario. Et per hoc patet solutio ad primum superius obiectorum, quia ens et esse uno modo possunt dici significare subiectum ex consequenti, alio modo non, sed ea quae sunt essentiae conjuncta.

«Ad secundum vero dicendum quod, licet substantia non dependeat ab accidentibus secundum suam naturam et essentiam, tamen, quantum ad hoc quod est actu existere, dependet ab ipsis, quia sine accidentibus non potest inveniri in actu. Et ideo concretum in substantiis ex consequenti significat accidens et magis ex consequenti quam concretum in accidentibus significat substantiam, eo quod accidens dependet a sua substantia etiam quantum ad suam essentiam. Est autem considerandum, quod concretum in substantiis, quanto magis universaliter accipitur, tanto magis ex consequenti significat accidens. Nam ideo concretum in substantiis significat accidens ex consequenti, quia significat ex consequenti aggregatum, i. e. suppositum, quod concludit accidens. Quanto autem nomen concretum sumitur magis universaliter, tanto magis ex consequenti significat suppositum. Unde licet tam homo quam Sortes videatur significare aggregatum sive suppositum, magis tamen Sortes quam homo significat suppositum. Nam homo et quaelibet secunda substantia non significat suppositum in actu sicut Sortes, sed solum in potentia. Hinc est, quod primae substantiae indubitanter dicuntur significare hoc aliquid, sicut dicitur in *Praedicamentis*. Secundae autem videntur significare hoc sub appellationis figura i. e. propter similitudinem modi (fol. 131^v) significandi, quia habent eun-

dem modum significandi quem habent ipsorum appellata i. e. individua vel primae substantiae, quae in ipsis continentur in potentia, et ideo magis proprie dicuntur appellare hoc aliquid. Dicuntur tamen significare quale quid. Ens autem et esse, quia significant actu omne id de quo dicuntur et non in potentia sicut universale significat sua inferiora, ideo eo modo significant ex consequenti ea quae sunt essentiae conjuncta, quomodo significant ea illud, de quo dicuntur. Si enim dicuntur de prima substantia, significant eo modo quo prima substantia; si de secunda, eo modo quo secunda.

« Est et alia dubitatio circa praedicta. Nam secundum Augustinum, V *De trinitate*, cap. II, esse comparatur ad essentiam sicut sapere ad sapientiam. Sed sapientia et sapere etiam quantum ad principale significatum non dicunt idem sed rem diversam. Nam sapientia dicit habitum, sapere vero dicit actum ab habitu sapientiae procedentem et ab ipso realiter differentem et ipsum perficientem. Quare similiter essentia et esse diversas res dicunt, quarum una ab alia fluit et ipsam perficit, quia esse fluit ab essentia et perficit essentiam, cum per esse dicatur essentia actu existere. Ad hoc autem dicendum est quod, secundum quod sapientia sumitur pro habitu, sic eius concretum est sapere in habitu, non sapere in actu; eius vero, quod est sapere in actu, abstractum est non sapientia quae dicit habitum, sed quae dicit actum. Et sic si bene accipiatur abstractum et concretum, sapientia et sapere idem significant quantum ad principale significatum. Et similiter dicendum est de esse et essentia. Nam essentiae in potentia respondet ut concretum esse in potentia, essentiae in actu esse in actu; et essentia, sive accipiatur in potentia sive in actu, significat ipsam rem praedicamenti substantiae secundum se, quae dicitur esse potentia vel actu; esse vero, sive sumatur in potentia sive in actu, significat illam eandem rem principaliter, secundario autem illa quibus est vel conjungibilis in potentia vel conjuncta in actu et sine quibus non invenitur vel in potentia vel in actu, et secundum hunc modum loquendi de essentia et esse potest verificari quod dicunt Aristoteles et Avicenna de ente quod eodem modo differt ab essentia sicut esse. Nam, quantum ad principale significatum, ens non aliud significat quam essentiam uniuscuiusque de quo dicitur, sicut album solam qualitatem dicitur significare de principali si-

gnificato, et sic veritatem habent quod dicunt Aristoteles et Commentator, sc. quod unumquodque est ens per essentiam suam. Quantum vero ad significatum secundarium, ens significat aliquid superadditum et accidens in creaturis, et hoc modo ens creatum est ens per aliquid superadditum. Solus autem Deus est ens per suam essentiam. Nullius enim creaturae essentia invenitur vel inveniri potest in actu sine conjunctione ad aliquid, quod habet ad ipsam realem diversitatem, et illud aliud dici potest accidens eo modo quo res unius praedicamenti dicitur alii rei alterius praedicamenti accidere, quare non est ei accidentalis. Secundum quem modum, substantia etiam accidit accidenti. Et sic habet veritatem quod dicit Avicenna de ente, sc. quod unumquodque est ens per aliquid superadditum, quia ens significat accidens et aliquid superadditum. Et maxime potuit hoc dicere Avicenna, quia opinatus fuit quod nomen denominativum primo significat substantiam et secundo accidens vel formam, sicut imponit ei Commentator in V *Metaphysicae*; secundum quem modum, ens principaliter significat superadditum, secundo autem essentiam. Si autem hoc sensit Avicenna de significatione nominis denominativi, posset dici ad excusationem quod, cum dixit nomen denominativum principaliter significare substantiam, accepit significare pro appellare. Sic enim et Anselmus dicit in libro *De grammatico*, quod grammaticus significat quidem grammaticum, sed appellat hominem. Est autem appellare idem quod denominare vel implicare, et fortasse hoc est ex consequenti significare. Sive autem Avicenna intellexerit de ente et essentia, sicut dictum est, sive non, tamen secundum praedicta videtur esse dicendum, quod principaliter significat essentiam, ex consequenti autem aliquid aliud ab essentia differens modo supra posito. Et quia identitas et diversitas magis debent considerari secundum principale significatum, ideo potest dici quod esse et essentia principaliter et simpliciter sunt idem, ex consequenti autem et secundum aliquid non idem. Quantumcumque autem haec differentia sit ex consequenti, est tamen necessaria, quia provenit ex compositione, quae necessario invenitur in qualibet creatura, et ideo non est abicienda sed consideratione digna.

« Secundum igitur praedictum modum accipienti differen-

tiam essentiae et esse, potest videri quid rationale est et quid dubitabile est in opinionibus doctorum supra positis.

« Prima enim opinio, quae ponit quod essentia et esse non differunt realiter, si intelligatur quantum ad principale significatum, rationabilis est; si vero intendat excludere omnimodam differentiam, dubitabilis est, quia, ut jam patet ex praedictis, saltem secundo diversum aliquid dicit esse ab essentia.

« Secunda opinio, quantum ad hoc quod ponit essentiam et esse realiter differre, rationabilis est; sed quantum ad modum ponendi, in hoc quod ponit quod esse est quaedam actualitas essentiae superaddita, quae neque est materia neque forma neque compositum neque accidens, dubitabilis est, tum quia non videtur esse aliqua ratio necessario cogens ad hoc ponendum, tum quia etiam nulla videtur posse induci auctoritas aut alicujus philosophi aut alicuius doctoris sacri, qui hoc exprimat. Nam quod dicit Avicenna de ente et essentia potest aliis modis aequae convenientibus exponi quam ponendo huiusmodi actualitatem. Auctoritas etiam Boetii in libro *De hebdomadibus*, ut ex superius dictis patet, non inducit ad ponendum tale esse quod sit quaedam actualitas alia ab essentia. Et licet non videatur esse aliquid cogens ad ponendum huiusmodi esse, *negari tamen aut improbari non debet tamquam aliquid falsum aut impossibile, praecipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt et ad quorum altissimum intellectum, quem de illo et de multis aliis praeclaris theorematibus habuerunt, ego et mei similes ascendere et pervenire non sumus idonei.*

« Tertia vero opinio, quae ponit quod esse dicit supra essentiam respectum ad agens, videtur quidem esse dubitabilis quantum ad aliquid. Nam licet creatura (fol. 132^r) referatur ad Deum et sicut ad causam exemplarem et sicut ad causam effectivam, non tamen sub quolibet nomine, sed solum sub aliquo nomine importante respectum cuiusmodi sunt creatum, factum exemplatum et huiusmodi. Unde cum nec essentia nec esse simpliciter dicta respectum important, non videtur quod esse dicat essentiam cum respectu ad agens. Sed secundum alium modum videtur haec positio esse rationabilis. Dictum est enim, quod esse significat ex consequenti omnia illa sine quibus essentia non invenitur nec inveniri potest actu, et inter ista est respectus ad agens; immo videtur speciali quodam modo.

et magis inter alia, quod esse ex consequenti significet respectum hujusmodi. Nullum enim accidens a Deo inseparabiliter est (inditum) creatae essentiae sicut respectus ad Deum. Nam ab aliis accidentibus forte per divinam potentiam posset absolvi essentia creaturae ut sine illis existeret, ab habitudine autem et respectu ad Deum nullatenus absolvi potest, quia non potest esse, quod sit quid creatum et a Deo non dependeat. Et propter hoc forte posuerunt aliqui, quod esse dicit respectum in creaturis et forte etiam hoc Avicenna intellexit, cum dixit quod significat accidens. Est tamen sciendum, quod respectus creaturae ad Deum potest accipi vel in potentia vel in actu, sicut esse et ens potest accipi vel in potentia vel in actu.

«Est etiam considerandum quod, secundum hanc opinionem, tam essentia quam esse dicunt respectum ad Deum, sed essentia dicit respectum ad Deum ut ad causam exemplarem, esse vero dicit respectum ad Deum ut ad causam agentem. Hic autem duplex respectus non facit diversitatem realem, sed intentionis. Una enim et eadem res, ut respicit Deum sub ratione exemplaris, secundum quem modum dicitur essentia, et ut respicit ipsum sub ratione efficientis, secundum quem modum dicitur esse, licet non differat re a seipsa, differt tamen intentione. Et ex hoc est manifestum quod huic opinioni non est ex toto contrarium id quod supra dictum est, sc. quod essentia et esse differunt re. Nam supra nomine essentiae dicebatur intelligi non ipsa res cum aliquo respectu, sed ipsa res vel natura substantialis secundum se. Et quia res vel natura secundum se diversitatem realem habet ad seipsam ut sumitur cum respectu ad Deum, ideo, dato quod in essentia substantiae creatae nullum aliud accidens esset nisi solus respectus ad Deum, adhuc oporteret dicere quod essentia et esse realiter differunt. Videtur autem probabilius dici, quod nomine essentiae intelligatur ipsa res vel natura secundum se sine ullo respectu; esse autem et ens supra essentiam dicunt respectum ad Deum, non quia ex ipso suo nomine importent respectum, sed quia, simul cum aliis quae secundo significant, includunt respectum ad Deum et ut ad causam exemplarem et ut ad causam agentem. Utrum autem iste duplex respectus faciat in eo, de quo dicitur, differentiam intentionis et quomodo respectus re differt a suo fundamento et quomodo non, declarare non spectat ad praesens. Ad hoc enim plenius intelligendum non

parva declaratione opus esset, quam non patitur brevitās quaestionis praesentis. Et quamvis dicta opinio dubitabilis aliquibus videatur, quia tamen viri non parvae auctoritatis ipsam posuerunt, ideo non est sicut inconveniens improbanda. Igitur, sine praejudicio alicuius opinionis, ex dictis est manifestum quomodo essentia et esse differunt vel non differunt. Nam quantum ad principale significatum, essentia, esse et ens idem dicunt; quantum vero ad secundarium, realiter differunt in creaturis, quia esse et ens aliquid significant vel implicant secundario quod nomine essentiae nullo modo significatur, et secundum hunc modum patere potest faciliter, qualiter etiam in accidentibus differt essentia et esse. Nam cuilibet essentiae respondet suum esse; et quot sunt essentiae in supposito, accipiendo large essentiam, tot sunt in eo esse. Unde sicut esse substantiale dicit principaliter essentiam quae est substantia, ex consequenti autem dicit ea quibus essentia est conjuncta vel jungibilis; sic esse accidentale dicit principaliter essentiam accidentis, secundario autem illa quibus hujus essentia est jungibilis vel conjuncta. Sicut autem in supposito una est essentia principaliter, quae simpliciter dicitur essentia, sc. essentia substantialis, sunt autem plures essentiae secundum quid, sc. accidentales, sic in eo est unum esse simpliciter, quod est esse substantiale, multa vero esse secundum quid, sc. accidentalia ».

Revera hic textus Jacobi de Viterbio nos de opinionibus variis, quae, saeculo XIII exeunte, a magistris parisiensibus de distinctione essentiae et existentiae tenebantur, optime instruit et sententiam propriam hujus theologi, cui nomen Doctoris speculativi inditum est, dilucide nobis exponit.

Tres opiniones Jacobus in medium ponit et dijudicat. Juxta primam opinionem, esse non est alia res quam essentia: esse et essentia solummodo ratione differunt. Juxta secundam sententiam, esse est aliud re ab essentia, inquantum esse actuale est actualitas essentiae superaddita. Haec actualitas superaddita, quae non ad praedicamentum accidentis, sed ad praedicamentum substantiae pertinet, neque est forma neque materia neque compositum ex materia et forma, sed est actus quidam superadditus, per quem compositum ipsum et omnia, quae sunt in composito, dicuntur existere. Jacobus de Viterbio hanc opinionem eodem ferme tenore et sensu explicat quo Sigerum de Brabantia doctrinam Fratris Thomae exposuisse supra vidimus.

Juxta tertiam opinionem, esse non est quidem aliud re ab essentia, differt tamen intentione ab essentia, quod differre est minus quam re et plus quam ratione. Esse ab essentia intentione differt, cum esse dicat essentiam cum respectu ad agens primum ac divinum. Haec sententia, ut ait Jacobus, prima vice a Roberto Lincolniensi pronuntiata et a posterioribus magis expresse et declarata est. Fr. Jacobus hic opinionem Henrici de Gandavo proponit. Deinde opinionem propriam, quae distinctionem rationis cum distinctione reali conjungere et concordare nititur, valde prolixè exponit et dubitationes obvias solvit. Secundum Jacobum de Viterbio, esse et essentia se ad invicem habent et ab invicem differunt sicut concretum et abstractum. Concretum autem in creaturis plura significat quam abstractum, quod solum formam significat. Unde concretum, quantum ad principale significatum (scilicet quantum ad formam), idem est cum essentia, quantum vero ad secundarium significatum (scilicet quantum ad plura, quae in concretis cum forma conjuncta sunt), ab abstracto realiter differt. Esse, quantum ad principale significatum idem significat et est quod essentia; quantum vero ad secundarium significatum, esse, quod est idem ac suppositum, praeter essentiam etiam omnia alia, quae in suppositis cum essentia conjuncta sunt et sine quibus essentia in rerum natura actu existere nequit, includit et significat et ideo, quantum ad hoc secundarium significatum, esse in rebus creatis ab essentia realiter differt. Jacobus hic allegat dictum S. Anselmi in *Monologio*, cap. 6: «Sicut se habent ad invicem lux, lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia, esse et ens, hoc est existens, sive subsistens». Ut supra, ubi de Petro Joannis Olivi sermo fuit, notavimus, haec sententia S. Anselmi ab iis scholasticis, qui distinctionem essentiae et existentiae realem negaverunt, non raro tamquam auctoritas afferebatur.

Sententia propria corroborata et confirmata, Jacobus de Viterbio, quid rationale et quid dubitabile in opinionibus aliorum Doctorum inveniatur, sollerter investigat. Primae opinioni, quae distinctionem rationis statuit, et tertiae opinioni, Henrici de Gandavo, quae esse dicere supra essentiam respectum ad agens divinum asserit, partim assentit, partim contradicit: «Haec tertia opinio, quia viri non parvae auctoritatis ipsam posuerunt, non est sicut inconveniens improbanda». Absque du-

bio hic Jacobum auctoritatem Henrici de Gandavo magni aestimat.

Secundam sententiam quoad modum ponendi non approbat, quia neque ratione necessaria neque auctoritatibus philosophorum aut doctorum sanctorum esse dicere aliquam actualitatem essentiae superadditam, confirmari posse sibi videtur. Etiam doctrinam Avicennae, qui ab omnibus distinctionis realis defensoribus tamquam auctoritas praecipua nuncupabatur, in alio sensu intelligi posse asserit. Attamen, quamvis neque ratione neque auctoritate ad hanc sententiam tenendam cogamur, tamen haec doctrina negari aut improbari non debet « tamquam aliquid falsum aut impossibile, praecipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt et ad quorum altissimum intellectum, quem de illis et multis aliis praeclaris theorematibus habuerunt, ego et mei similes ascendere et pervenire non sumus idonei ». Hunc textum iterum hic notavi, quia Jacobus hic Aegidium Romanum et S. Thomam Aquinatem, utrumque distinctionis realis defensorem excellentissimum, ante oculos habuisse mihi videtur. Aegidius Romanus, ejusdem Ordinis religiosi, videlicet Eremitarum S. Augustini, frater ac socius Parisiis Jacobi Viterbiensis, magister celeberrimus fuit. Dubium mihi non est, quin Jacobus praeter Aegidium praeprimis etiam S. Thomam intenderit. Jacobus, ut jam supra dixi, eodem ferme modo hic theoriā distinctionis realis delineavit, quo Sigerus de Brabantia opinionem fratris Thomae exposuerat. Praeterea haec verba amoris et admirationis cum dictis et testimoniis Jacobi de Viterbio, quae supra ex actibus canonizationis S. Thomae audivimus, tam bene concordant, ut etiam hic Doctorem Angelicum in conspectu Jacobi fuisse mihi persuasum sit. Sic igitur B. Jacobus Capocci de Viterbio, O. S. A., S. Thomam distinctionem essentiae et existentiae realem docuisse circa annum 1291 attestatur.

VII. — TRADITIO SCHOLAE THOMISTICAE USQUE AD FINEM SAECULI XV.

Documentum ultimum, ex quo S. Thomam distinctionem essentiae et existentiae realem docuisse deduci potest, est *traditio Scholae Thomisticae in doctrina Aquinatis interpretanda*

antiquissima et continua. Jamjam ut testes huius traditionis vetustissimi ex Ordine Praedicatorum Bernardus de Trilia, Bernardus de Gandavo ac Robertus de Colletorto defensores doctrinae thomisticae adversus Henricum de Gandavo strenui nobis occurrerunt. In codicibus *Operum* S. Thomae perantiquis notae marginales inveniuntur, quae S. Doctore hanc distinctionem realem adscribunt. In Clm. 15834 (s. XIII-XIV), fol. 8^r, qui Primam *Summae theologiae* complectitur, ad qu. 4, a. 1 ad 3^m, haec nota marginalis invenitur: « In hoc habes, quod esse differt ab essentia secundum Thomam ». In aliis quoque codicibus huiusmodi notulas, quibus S. Doctorem distinctionem realem docuisse asseritur, me vidisse hic testari mihi liceat.

Si thomistas vetustissimos praecipue ineditos raptim percurro, unum aliumve, qui secus doctrinam thomisticam fideliter tradunt ac defendunt, in hac materia a S. Doctore deviasse non inficior. Jacobus Metensis, O. Pr., in *Commentario super Sententias*, qui in quattuor codicibus adservatur, quaestionem « utrum in solo Deo esse et essentia non differant, sed sint idem » ita tractat, ut rationes pro utraque sententia solvat et magis distinctionem solummodo per modum intelligendi quam distinctionem realem admittat ⁽¹⁾.

Joannes Sterngacius, O. Pr., theologus mysticus in Germania celebris, in *Lectura* sua super libros Sententiarum per me in duobus codicibus detecta, quaestionem ⁽²⁾ « utrum in creaturis differat esse ab essentia », non in sensu distinctionis realis thomistico solvit, quamvis in aliis quaestionibus S. Thomae arctissime adhaereat. Quare in uno codice hic ad marginem notatur: « Nota, quod in ista quaestione non sequitur determinationem fratris Thomae, sed determinat secundum illum de Gandavo ». In alio codice breviter: « contra Thomam » notatur. Hunc in modum Johannem Sterngacium a S. Thoma hic recessisse et S. Thomam distinctionem realem docuisse notatum est.

Hervaeum Natalem, Magistrum Ordinis Praedicatorum ge-

(1) Duo Codices scilicet Clm. 3749 et Clm. 14383, in Bibliotheca Monacensi conservantur. Ego de hoc auctore in articulo meo, *Forschungen über die älteste deutsche Thomistenschule des Dominikanerordens*, qui in Xenii Thomisticis imprimetur, ex professo tractabo.

(2) Cfr. M. GRABMANN, *Neu aufgefundene Werke deutscher Mystiker*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philologisch-philosophische und historische Klasse) München 1922, 7 sq.

neralem et doctrinae thomisticae adversus Scotum, Henricum de Gandavo, Godefredum de Fontanis, Durandum, defensorem sagacissimum, in *Quodl.* VII, qu. 8 ⁽¹⁾, distinctionem realem non tenuisse sicque in hac materia a S. Thoma deviasse jam satis notum est. Ibi tres opiniones explicat: « Prima est quae dicit quod esse et essentia differunt re absoluta sicut subiectum substratum et actus sibi inhaerens... Secunda opinio est, quod essentia creaturae dicit naturam existentem in genere cum respectu ad exemplar divinum vel quod constituitur in esse essentiae per illum respectum, sed esse dicit essentiam illam cum respectu ad Deum sicut ad causam efficientem... » His duabus opinionibus refutatis, opinionem propriam sic pronuntiat: « Et ideo est tertia opinio quae videtur mihi probabilior, videlicet quod esse et essentia differunt penes diversos modos significandi per modum verbi et per modum nominis..., sicut lux, lucere et lucidum differunt, ita essentia, esse et ens ». Item in tractatibus, quos Hervaeus contra *Quodlibeta* Henrici Gandavensis confecit, speciatim in tractatu *Contra Henricum de esse et essentia*, non alia inter esse et essentiam distinctio « nisi penes modum significandi » statuitur: « Unde nulla necessitas ponendi est compositionem realem ex esse et essentia in creatura. Non tamen etiam creatura immaterialis attingit ad simplicitatem Dei, quia multae aliae sunt compositiones praeter hanc, quae conveniunt creaturae, sicut compositio generis et differentiae et compositio intentionis inter esse et essentiam et talia » ⁽²⁾.

Inter vetustissimos S. Thomae extra Ordinem Praedicatorum discipulos, Petrus de Alvernia, qui a Tholomaeo Lucensi fidelissimus discipulus Thomae appellatur, distinctionem realem negasse videtur. Nempe in *Quodl.* V, qu. 2, sic legimus: « Esse simpliciter et in actu non aliquid addit essentiae secundum rem, sed est in ipsa idem realiter quod forma, differens tantum secundum modum ut denominative dictum secundum eam, sicut esse album denominative dictum ab albedine realiter ab ea

⁽¹⁾ *Quodlibeta Hervaei Natalis Britonis*, Venetiis 1513, fol. 139^r - 140^r.

⁽²⁾ *Cod. Vat. lat.* 859 fol. 40^r et 42^v; alii codices hujus tractatus sunt *Cod. Vat. Borghes.* I 315, *Cod. 147 Burdig.* (Bordeaux), *Cod. Bibl. nat.* Paris lat. 3157, *Cod. Cracov.* 1855; de HERVAEO NATALI vide B. HAURÉAU: HERVÉ NÉDELLEC, Général des Frères Prêcheurs, *Histoire Littéraire de la France* XXXIV, Paris-1914, 308-351 (avec des additions par M. F. Valois). Sed quod

secundum quod hujusmodi non differt, sicut haec declarata sunt II *Quodl.*, 4» ⁽¹⁾.

Si praedictos Thomistas, quibus paucos tractatulos anonymos adnumerare possumus, secernimus, reliqua et longe maxima pars Scholae Thomisticae antiquissimae distinctionem essentiae et existentiae realem docuit et defendit. Bernardus de Gannato, Robertus de Colletorto ac Bernardus de Trilia jam ut defensores hujus doctrinae thomisticae adversus Henricum de Gandavo nobis occurrerunt. Joannes Quidort Parisiensis, O. Pr., in *Commentario super libros Sententiarum* quaestionem «utrum in rebus creatis differant essentia et esse realiter vel sint idem secundum rem» ponit et in sensu distinctionis realis solvit ⁽²⁾. Item Joannes de Lichtenberg, O. Pr., quaestionem disputatam «utrum in omni creatura esse et essentia differant vel habeant illud, quod sunt idem» nobis exhibet et distinctionem realem rationibus etiam a Thomistis posterioribus adductis demonstrat ⁽³⁾. Thomas de Suttona, O. Pr., quem Eminentissimus Franciscus Cardinalis Ehrle S. J. et P. Fr. Pelster S. J. ⁽⁴⁾

hic de distinctione essentiae et existentiae (pag. 340) edisseritur, erroneum est: «La distinction de l'être et de l'essence n'était pas seulement selon Henri de Gand et les scotistes, une distinction verbale, ils la supposaient encore réelle, et c'était là, sans contredit, une des plus grandes subtilités de leur doctrine. Tous les thomistes ont soutenu l'opinion contraire. A ce propos, Hervé se pose cinq questions. Il se demande si l'être de la créature diffère de son essence; si quelque essence est indifférente à l'être ou au non-être; si l'on ne peut démontrer l'identité de l'être et de l'essence sans compromettre la notion orthodoxe de la création; si l'être se dit de l'accident comme du sujet; enfin si le fondement de la création est plutôt la forme que la matière. On le comprend: étant donnée la distinction réelle de l'être et de l'essence, l'être en général appartient à la catégorie de la substance au même titre que l'être particulier, Or c'est là ce que ne peut admettre aucun thomiste, aucun des fidèles interprètes d'Aristote. C'est la thèse des scotistes, qu'a reproduite Spinoza». Quod hic scriptum est omnino falsum est, quoniam Henricus et Scotistae distinctionem realem impugnaverunt, e contra Thomistae hanc distinctionem realem defenderunt. Hervaeus in hoc puncto Scholae Thomisticae non adhaeret.

⁽¹⁾ *Cod. F.* 108 fol. 236v Bibliothecae Amplonianae Erfordiensis.

⁽²⁾ M. GRABMANN, *Studien zu Johannes Quidort von Paris*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos. et philol. und historische Klasse) München 1922.

⁽³⁾ A. LANDGRAF, *Johanne Picardi de Lichtenberg und seine Quaestiones disputatae*. Zeitschrift für katholische Theologie 1922, 510-555.

⁽⁴⁾ FR. CARD. EHRLE, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae* (Festschrift «Georg von Hertling») Kempten und München 1914, 426-450; FR. PELSTER S. J., *Thomas von Sutton, ein Oxforder*

inter Thomistas vetustissimos locum praecipuum obtinuisse ex codicibus manuscriptis ostenderunt, in *Quodl.* III, qu. 18, quaestioni «utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse per creationem» hunc in modum respondet: «Multi et magni tenent quod in creaturis non est realis compositio essentiae et esse... Alia est positio magnorum doctorum, quod in creaturis compositio essentiae et esse est realis, ita quod essentia et esse distinguuntur realiter. Et ista positio videtur mihi esse vera et necessaria».

Non ita clare et fortiter, sicut a Thoma de Suttona, distinctio realis ab alio quodam thomista anglico, nempe a Nicolao Trivet, O. Pr., cujus vitam, *Quodlibeta* et *Quaestiones ordinarias* nuper Eminentissimus Cardinalis Ehrle luculentissime explanavit ⁽¹⁾, affirmatur et defenditur. Prius Nicolaus Trivet identitatem realem essentiae et existentiae in rebus creatis docuerat, et solummodo in hoc differentiam viderat, quod esse actualis existentiae importat alligationem et applicationem ad praesentiam mensurantis instantis rem secundum praesentiam durationis. «Quia in omni re citra primum (principium) differt seipsa duratio ab essentia, ideo esse actualis existentiae ratione illius, quod extrinsece concernit, differt realiter ab essentia. Quod enim esse, quoad illud quod intrinsece significat, non differat realiter ab essentia in aliquo, vult venerabilis doctor frater Thomas de Aquino in scripto *Super primum librum Sententiarum*, distinctione 8». Hunc in modum Nicolaus Trivet S. Thomam pro sua sententia allegat et textum aliquem adducit, qui etiam a defensoribus distinctionis virtualis modernis adhibetur. Atamen in quaestione postea conscripta, «utrum in omni re composita ex potentia et actu sit compositio ex esse et essentia», opinionem priorem retractat: «Respondeo dicendum, quod ista quaestio alias a me fuit determinata. Ut videtur mihi, aliud dicendum quam dixi tunc et ad ista brevibus replico». Tunc opinionem suam novam ita pronuntiat: «Patet quod in homine et etiam in omni creatura esse non solum essentiam significat, sed etiam accidentia, quibus existit, concernit, ratione quorum

Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für katholische Theologie, 1922¹ 212-253, 361-401.

⁽¹⁾ FR. CARD. EHRLER, *Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Baeumkers, Münster 1923, 1-62.*

in omni eo, quod est citra Deum, realiter differt ab essentia et ratione horum facit realem compositionem in omni eo, quod est compositum ex actu et potentia » ⁽¹⁾).

Variis in codicibus manuscriptus *Commentarius* quidam in libros Sententiarum invenitur, qui ad Scholam Thomisticam antiquissimam pertinet et *Thomasinus* inscribitur. At hoc non est nomen proprium auctoris, sed hunc Commentarium fideliter et substantialiter S. Thomae doctrinam exprimere indicat ideoque idem sonat quod « Lectura Thomasina », « Commentarius Thomasinus ». Auctor hujus Commentarii, codice aliquo bibliothecae Seminarii Pisani teste, Guilelmus Petri Godinus O. Pr., postea S. R. E. Cardinalis, S. Thomae addictissimus fuit. Textum huius Thomistae de distinctione essentiae et existentiae reali hic excerptare et adducere liceat: « Queritur, utrum esse ita sibi (sc. Deo) proprie conveniat, quod in ipso solo sit idem essentia et esse... Respondeo dicendum, quod essentia creaturae realiter differt a suo esse in quocumque creato; et antequam ponam rationes ad hoc declarandum, praemitto unum, scilicet quod essentia sic videtur se habere ad esse sicut materia ad extensionem. Sicut enim materia, quantum est de se, dicit quid non extensum; et si debeat extendi, oportet quod addatur ei quantitas eam formaliter extendens in essentia; ita essentia quantum est de se dicit aliquid non existens, quia de se non habet esse et ad hoc quod existat oportet quod ei superadditur esse a primo et est sibi superadditum. Istud autem tripliciter declaratur.

« Primo sic. Omne quod alicui convenit per suam essentiam, si conveniat alteri, oportet quod hoc sit per participationem et hoc videtur in omnibus. Unde quia calor convenit igni per suam essentiam et summe, ideo etiam non convenit alienis nisi per participationem, ut supra probatum est. Esse convenit Deo secundum essentiam suam, immo ipse est esse purum. Ergo, si esse aliis

⁽¹⁾ Difficultatem quandam praebebat etiam HENRICUS DE LUBECKE O. Pr., qui in *Quodlibetis* suis ineditis etiam quaestionem de distinctione essentiae et existentiae tractat. Ipse scribit quidem sic: « Ex his etiam dictis potest intelligi, quam vere dicit sanctus Thomas frequenter, quod in omni creatura esse differt realiter ab essentia » (*Cod. lat.* Bibliothecae nationalis (Palatinae) Vindobonensis 1382, fol. 132^r), attamen in S. Thoma interpretando ab aliis saeculis XIV ineuntis Thomistis recedit. Cum hic textus mihi nunc non praesto sit, alias de hoc Dominico Teutonico tractabo.

creaturis conveniat, non erit nisi per participationem. Quod autem alicui convenit solum per participationem, non est substantia eius. Ergo essentia rei non est ipsum esse.

«Secundo declaratur sic. Illa quae sunt eadem realiter, quamvis unum possit intelligi non intellecto altero, tamen impossibile est quod unum intelligatur sub opposito alterius. Unde et licet ens possit intelligi non intellecto uno, impossibile tamen est quod esse intelligatur sub opposito unius. Immo, ut istam rationem fortificemus, impossibile est quod aliquid intelligatur sub opposito eius ad quod habet per se habitudinem. Unde impossibile est, quod homo intelligatur ut non risibilis. Sed essentia potest intelligi sub opposito esse existentiae et subsistentiae (?). Ergo non videtur quod sit eadem cum ipso.

«Tertio sic. Per essentiam cuiuslibet creaturae intelligimus aliquid, quod per se est possibile, quia non habet actualitatem a se, sed ab alio. Ex hoc autem impossibile est quod aliquid ad actum determinetur per id per quod est possibile vel per aliquod quod sit idem cum eo realiter. Unde, etsi materia sit possibilis secundum se ad extensionem, impossibile est tamen quod actu extendatur per se nisi per quantitatem eam formaliter extendentem. Sed, ut visum est, essentia de se est possibilis. Ergo impossibile est quod illud, quod eam determinat ad actum, sit idem cum ipsa, sed per esse existentiae sua possibilitas terminatur».

In Codice Vat. lat. 4305 *Summa* quaedam *theologica* anonyma et mutila, ut videtur, saeculo XIII vergente vel saeculo XIV ineunte conflata, adservatur, quae in quaestionibus naturalibus ex Alberto Magno haurit, in partibus autem metaphysicis ac psychologicis indolem thomisticam prae se fert et medullam doctrinae thomisticae exhibet. Forsan theologus quidam teutonicus ex Ordine Praedicatorum hujus *Summae* causa efficiens fuit. Qua in *Summa*, ad quaestionem «an aliqua creatura sit simplex» breviter sic respondetur: «Cum enim in solo Deo esse suum est sua quidditas vel essentia, oportet quod in qualibet creatura vel corporali vel spiritali inveniatur quidditas vel natura sua et esse quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse, et ita compositio ex essentia et esse vel ex quo est et quod est.

Alius dominicanus germanicus, videlicet Nicolaus de Argentina, inter mysticos ex Ordine Praedicatorum teutonicos

satis notus et magistro Eckhartō familiaris, *Summam philosophicam* amplissimam, quam in Codice Vat. lat. 3091 anonymo abhinc duos annos detexi, elucubratus est. Jam in prooemio et iterum in divisione tertiae partis Nicolaus de Argentina de esse et essentia sive de diversitate esse et essentiae sese esse tractaturum promisit. Sed eheu *Summam* hanc philosophiae valde prolixam et ad mentem S. Thomae et Alberti Magni exaratam nobis reliquit incompletam et hunc tractatum de distinctione essentiae et existentiae, in quo doctrinam thomisticam satis copiose et diffuse explanasset, operi suo inserere non jam potuit.

Ex schola Thomistica italica duos theologos eximios, qui distinctionem realem splendidissime exposuerunt, appello: videlicet Joannem de Neapoli et Bernardum Lombardi, utrumque ex Ordine Praedicatorum. Joannes de Neapoli, qui processui canonisationis Aquinatis promovendo magnam operam impertivit, contra Henricum de Gandavo, Codefredum de Fontanis ac Ricardum de Mediavilla doctrinam thomisticam de distinctione essentiae et existentiae reali longe lateque explicat, defendit, quatuor rationibus speculativis ac solidis corroborat ⁽¹⁾.

Bernardus Lombardi ⁽²⁾, quem jam supra commemoravimus, in *Lectura sua super Sententias*, quae in paucis codicibus Mediolani, Lipsiae ac Monachii nobis praesto est, problema nostrum profundissime tractat. Quaestionem «utrum in omnibus citra Deum esse et essentia sint idem realiter vel differant» hunc in modum ordinat ac disponit ⁽³⁾: «In ista quaestione erunt duo articuli: primus de hoc quod quaeritur, an in creaturis differant esse et essentia; secundus, an in Deo sint idem. Quantum ad primum, in genere est duplex modus dicendi: primus est doctoris S. Thomae qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia; secundus est omnium aliorum concorditer parisiensium, qui dicunt oppositum et isti distinguuntur tripliciter, scilicet secundum quod ponunt diver-

⁽¹⁾ Haec Joannis de Neapoli doctrina exponitur a P. C. J. JELLOUSCHEK O. S. B., *Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens*. Divus Thomas 1916, 645 sqq.

⁽²⁾ De hoc Thomista agit M. GRABMANN, *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo*. Rivista di filosofia neo-scolastica 1923, 143-153.

⁽³⁾ *Cod. Lips. lat. 542 fol. 23^r - 26^v*.

sas declarationes et ideo sic procedetur, quia primo ponentur dicta illorum contra veritatem S. Thomae et secundo improbabitur et tertio videbitur veritas quaestionis». Inprimis opusculum S. Thomae *De ente et essentia* iis Thomistis, jam saeculo XIV ineunte, occasionem de distinctione essentiae et existentiae disputandi multifariam praebuit. Armandus de Bellovisu, O. Pr., in expositione praedicti opusculi inedita, quaestionem «utrum esse et essentia sint idem in creaturis vel differant» pertractat atque hunc in modum solvit: «Ad istam quaestionem, praetermissis aliis, est dicendum quod esse et essentia in omnibus creaturis differunt realiter et non sunt idem» (1). Etiam alii Commentarii in hoc opusculum non satis laudandum, ex saeculis XIV et XV, inediti nobis conservati sunt, qui distinctionem essentiae et existentiae realem asserunt et demonstrant. Cod. lat. 49 (s. XV) Bibliothecae Universitatis Monacensis varios Commentarios in librum *De ente et essentia* nobis praebet, qui etiam ad doctrinam Alberti Magni de hac re cognoscendam alicujus momenti sunt. In expositionibus opusculi *De ente et essentia* posterioribus Cardinalis Cajetani, Raphaelis de Ripa O. Pr. aliorumque hanc quaestionem de distinctione essentiae et existentiae reali satis subtiliter et copiose tractatam esse hic non amplius ostendendum est.

Inter testes doctrinae thomisticae de distinctione essentiae et existentiae reali ex saeculo XIV etiam auctor anonymus *Totius logicae summae* (2), quae opusculis S. Thomae inserta et prius in operibus Doctoris Angelici genuinis collocata est, jure ac merito recenseri potest. Etsi hoc opus non a S. Thoma conflatum, sed saeculo XIV editum est, tamen ubique doctrinam thomisticam valde fideliter sequitur et exprimit. De nostra quaestione ita edisserit: (3) «Ubi nota, quod in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res: quod sic patet. Illud enim quod est extra essentiam alicuius differt realiter ab eo. Esse autem actualis existentiae est extra essentiam rei, nam definitio indicat

(1) *Vide Cod. lat. 2350 Bibliothecae nationalis Vindobonensis, fol. 58r.*

(2) Cfr. N. GRABMANN, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1920, 168-171. Hervaeus Natalis cui saepius hoc opus adscribitur, ejus auctor jam ex hac ratione esse nequit, quod in hac quaestione de distinctione essentiae et existentiae, ut supra vidimus, prorsus aliter sentit.

(3) *Tractat. II, cap. 2.*

totam essentiam rei, esse autem actualis existentiae est extra definitionem, quia in definitione ponitur solum genus et differentia, et nulla fit mentio utrum res definita existat vel non existat. Apparet etiam hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem non intelligendo ea, quae sunt de essentia eius. Tamen constat, quod ego intelligo rosam non intelligendo utrum actu sit vel non. Ergo actu esse vel esse actualis existentiae differt realiter ab essentia. Unde citra primum in quacumque substantia creata est compositio esse et essentiae: quae non est compositio materiae et formae, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia, et esse est actus. Unde esse respectu essentiae dicitur accidens, quia est extra essentiam rei; et dicitur substantia, quia est in genere substantiae sicut principium suppositi; et est actus simpliciter, quia in genere substantiae licet non sit forma, quae est actus materiae; et est actus secundum quid, quia essentia cui advenit non est pura potentia, sicut est pura materia ».

Ex hoc conspectu historico Scholae Thomisticae antiquissimae hanc conclusionem deducere possumus: Longe maior pars Thomistarum saeculi XIII vergentis et saeculi XIV ineuntis distinctionem essentiae et existentiae realem docuit et S. Thomam in sensu distinctionis realis intellexit ⁽¹⁾. Si unus alterve in hac quaestione a tramite doctrinae thomisticae recessit, hoc etiam ex hoc facto, quod omnes aliae scholae distinctionem realem impugnabant, declarari potest. Historiam problematis nostri per saecula Scholae Thomisticae posteriora usque ad nostra tempora prosequi praeter intensionem huius dissertationis esset. Ineunte saeculo XV, Thomas Claxton O. Pr., in *Commentario super Sententias* inedito, quaestionem «utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse», multis ex S. Thoma textibus allegatis, in sensu

(1) Unus alterve Thomista, quamvis distinctioni reali minus suffragetur, responsionem determinativam hujus quaestionis non dando, rationes pro utraque sententia, scilicet pro ea, quae distinctionem realem affirmat et pro alia, quae hanc distinctionem negat, allatas solvit. In *Commentario in Sententiarum libros anonymo*, qui in Cod. Vindob. lat. 1321 adservatur et ex Schola Thomistica provenisse videtur, ita legimus: «Utrum esse et essentia in creaturis differant realiter... De ista quaestione sunt duae opiniones. Ideo tria sunt dicenda. Primo ponetur quae dicit quod esse et essentia non differunt realiter, secundo ponetur quod differunt realiter. Tertio solventur rationes utriusque opinionis tenendo opinionem quam volueris. Secunda magis placet». (Fol. 17v.).

distinctionis realis solvit (1). Johannes Capreolus O. Pr., princeps Thomistarum, imprimis *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 52, usus, etiam in hac materia testis et defensor traditionis thomisticae invincibilis et inconcussus videtur esse (2). In Italia Paulus Söncinas (3) ac Dominicus de Flandria (4), qui *Commentaria super Metaphysicam Aristotelis ac S. Thomae* profundissime exaraverunt, Cardinalem Cajetanum, commentatorem *Summae Theologicae* praestantissimum, et Franciscum Sylvestrem Ferrariensem O. Pr., expositorem *Summae contra Gentiles* authenticum, etiam in hac quaestione antecesserunt. Unum tantum ex Thomistis saeculi XV de distinctione essentiae et existentiae disputantem paulisper audiamus.

Petrus Nigri (Schwartz), O. Pr., in qu. 32 *Clypei Thomistarum* de hac materia subtiliter tractat (5). Primo varias opiniones enumerat et dijudicat. «Prima opinio Francisci Mayronis est, quod essentia et existentia differunt sicut modus intrinsecus et formalitas. Nam essentia est formalitas, existentia autem est suus modus intrinsecus. Ponit autem quod creatura ab aeterno habuit essentiam et quidditatem in potentia obiectiva, sed per creationem ex tempore deducta fuit illa essentia ad existentiam, quae quidem existentia non fuit in potentia obiectiva. Et sic concludit quod essentia et existentia diffe-

(1) Commentarius THOMAE CLAXTON O. Pr. in Sententiarum libros in Bibliotheca nationali Florentina, nempe in Cod. B. 6, 340 conservatur. In fol. 116^r quaestio «Utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse per creationem» incipit. Hic in extenso textus ex variis operibus Doctoris Angelici (*S. th.* I, qu. 3, a. 4; qu. 5^a, a. 2; *De spiritualibus creaturis* a. 1; II *Sent.* d. 3, qu. 1, a. 1; *De ente et essentia*; *De natura generis*. c. 3, etc.). Thomas Claxton has disquisitiones a fol. 116^r usque ad fol. 122^r protrahit. Immediate post hanc quaestionem hic Thomista sagacissimus aliam quaestionem metaphysicae thomisticae centralem, scilicet quaestionem de analogia entis: Utrum ens sit univocum ad decem praedicamenta et aequivocum Deo et creaturis (fol. 122^r - 128^v) in longum et latum pertractat.

(2) JOH. CAPREOLI O. Pr., Thomistarum Principis, *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis* I, d. 8, qu. 1 (ed. C. Paban et Th. Pégues, I, Turonibus, 301-331).

(3) P. SÖNCINAS O. Pr. *Quaestiones acutissimae metaphysicales*, l. IV, cap. 12, Lugduni 1579, 18-21.

(4) DOMINICI DE FLANDRIA O. Pr. *Quaestiones metaphysicales*, l. IV, qu. 3, a. 4, Bononiae 1622, I, 246-248.

(5) *Clypeus Thomistarum* in quoscumque adversos, per venerabilem virum fratrem PETRUM NIGRI ex ordine Praedicatorum, sacrae theologiae professorem, nuperrine editus ac invictissimo Mathiae Ungariae Bohemiaeque regi obsequenter inscriptus. Venetiis, 1504, fol. 56^r - 58^r.

runt modaliter, non sicut modus et modus, sed sicut essentia vel quidditas et modus. Secunda opinio est Henrici de Gandavo, quem plures sequuntur, qui dicit quod essentia et existentia sic differunt: quia essentia creaturae dicit naturam existentem in genere cum respectu ad exemplar divinum et quod constituitur in esse essentiae per istum respectum; sed esse existentiae dicit essentiam illam cum respectu ad Deum sicut ad causam efficientem. Tertia opinio est magistri Hervaei, quod esse essentiae et esse existentiae differunt secundum diversos modos significandi per modum verbi et per modum nominis significatorum...; sicut lux et lucere et lucidum differunt, ita essentia, esse et ens». De hac opinione, quam in longum et latum explicat, Petrus Nigri ita judicat: «Opinionem doctoris hujus nolo impugnare, quia satis rationabilis videtur et in nullo videtur dictis sanctorum et philosophorum contraria, sed consona rationi». Attamen hanc opinionem ipse non tamquam suam amplectitur, sed doctrinam S. Thomae fideliter sequitur: «Est tamen alia solemnis opinio, videlicet Doctoris Sancti, quam communis sequitur, quod videlicet essentia et esse essentiae differunt realiter ab esse existentiae». Petrus Nigri hisce verbis distinctionem essentiae et existentiae realem a S. Thoma et communiter a Schola Thomistica doceri et defendi affirmat. Deinde hanc doctrinam per sex conclusiones declarat, quarum prima ac fundamentalis ita enuntiatur: «Nulla creatura subsistens est suum esse quo actu substitit in rerum natura. Istam conclusionem ponit (S. Thomas) in tractatu *De ente et essentia*; item 2^o libro *Contra Gentiles*, cap. 51». Petrus Nigri hanc conclusionem primo auctoribus, scilicet dictis Avicennae, Algazalis, S. Hilarii, Alberti Magni, deinde undecim rationibus probat. «Secunda conclusio est ista: Esse creaturae non sic se habet ad id quod est vel ad essentiam creaturae omnino consimiliter sicut forma substantialis ad materiam. Probatur ista conclusio per Doctorem Sanctum in *Summa contra Gentiles*, l. 2, cap. 53. Tertia conclusio: Esse existentiae non se habet omnino ad essentiam vel substantiam creaturae sicut accidens ad substantiam, accipiendo accidens proprie pro quidditate accidentali reposita in aliquo genere accidentis. Istam conclusionem ponit S. Thomas *De potentia Dei*, qu. 5, a. 4, ad 3^m. Quarta conclusio: Esse creaturae quo formaliter est actu non est Deus nec proprie creatura nec est

proprie ens vel id quod est. Quod esse creaturae non est Deus probat Doctor Sanctus multipliciter in primo libro *Contra Gentiles*, c. 26, et primo *Sententiarum*, d. 8, qu. 1 ». Probationem secundae partis conclusionis, scilicet quod esse non sit proprie creatura, Petrus Nigri ex *S. Th.* I, qu. 45, a. 4, desumit. « Quinta conclusio: Aliquod esse est ipsa essentia creaturae, aliquod vero esse est actus eius, aliquod autem esse non est hoc nec illud. Ista conclusio habetur ex dictis S. Thomae primo *Sententiarum*, d. 33, qu. I, a. 1, ad 1^m. Sexta conclusio: Esse existentiae accidentis differt realiter ab esse existentiae ipsarum substantiarum, ita quod accidens non existit per esse existentiae substantiae. Ista conclusio est Doctoris Sancti primo *Sententiarum*, d. 8, qu. 4, a. 2, tracta ex dictis Avicennae... Idem clarius dicit in quarto *Sententiarum*, d. 12, qu. 1, a. 1, quaestiuncula 3, in responsione ad 2^m ». His conclusionibus allatis et demonstratis, Petrus Nigri hocce dictum adjungit: « Notandum autem quod in ista opinione Doctoris Sancti nihil de meo posui, sed solum posita per alios narravi, ponendo rationes Doctoris ad formam, malens tanto Doctori obtemperare quam aliquid de meo sine utilitate adjicere ».

Ultimo duos saeculi XV theologos adduco, qui de historia hujus quaestionis agunt. Dionysius Carthusianus, doctor ecstaticus, hanc historiam sic delineat ⁽¹⁾: « Quaestio ista, an esse et essentia in rebus creatis realiter distinguantur, videtur difficilis et pro utraque parte probabilis; attamen reor quod realiter idem sunt. Haec autem quaestio vetus est, et ab antiquo solemnes pro utraque parte habuit defensores, sicut et modo. Nam et

⁽¹⁾ DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Elementatio philosophiae*, prop. 38 (Editio nova, XXX, 50 et 344). In Commentario valde pretioso in libros *Sententiarum* (I, d. 8, q. 7, Editio nova, IX, 401-408) Dionysius de hac quaestione varias Scholasticorum sententias afferendo copiose tractat et sic concludit: « In adolescentia mea, dum in studio et via Thomae instruerer, potius sensi quod esse et essentia distinguerentur, unde et tunc de illa materia quendam tractutulum compilavi: quem utinam tunc haberem, quia corrigerem. Etenim diligentius considerando verius et probabilius ratus sum, quod non realiter ab invicem differunt. Verumtamen pro nunc reor sufficere tantumdem hinc tetigisse: quia si Deus sic ordinaret, de hac re tractatum componerem cum perscrutatione diligenti motivorum utriusque positionis ». Dionysius non iure ac merito Albertum Magnum distinctioni reali adversari asserit. Videas *Schindele*, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Existenz 16-21. *Udalricus de Argentina*, in Summa sua inedita, l. II, tract. 2, cap. 3 et 4; l. IV, tract. 1, cap. 1. quaestionem de distinctione essentiae et existentiae perstringit.

Avicenna et Algazel opinati sunt quod realiter distinguuntur ab invicem in eodem, loquendo de esse actualis existentiae: quam opinionem secuti sunt Thomas, Aegidius, Bonaventura, Guilelmus ac alii plures. Porro Commentator videtur dixisse contrarium et hanc opinionem sunt secuti Albertus, Henricus, Udalricus cum suis». Dionysius igitur, qui ipse distinctionem realem respuebat, S. Thomae hanc doctrinam attribuit neque ullo modo illum pro sua propria opinione exponere conatus est.

Gerardus de Monte, in Universitate Coloniensi Thomistarum adversus Albertistas antesignanus, in *Commentatione super S. Thomam de ente et essentia* sic eloquitur ⁽¹⁾: «Avicenna autem, Doctor Sanctus et Aegidius de Roma sententiam concorditer tenent, quod in omnibus citra primum reperiatur realis constitutio esse et essentiae sive formae. Nam, secundum eos, in intelligentiis esse existentiae est quid superadditum realiter formae intelligentiae quae est forma foris manens, in substantiis autem materialibus esse superadditur tam formae quam materiae, similiter et in accidentibus accidentale esse existentiae superadditur tam formae accidentali quam substantiae».

Disquisitiones meae forsán nimis aridae et ieiunae fuerunt ideoque non satis fervorem, quo nos omnes hoc centenarium canonisationis Doctoris Angelici solemnizantes accendimur, prae se ferre videntur. Attamen etiam me amor erga S. Thomam eiusque doctrinam ac scholam inspiravit ac movit, ut per plus quam viginti annos studio codicum manuscriptorum, oculorum ac mentis fatigationem non veritus, insudarem. Perscrutatio operum scholae Thomisticae vetustissimae maxima ex parte adhuc ineditorum mihi non solum ad doctrinam thomisticam intelligendam adjumenta varia praebuit, sed etiam amorem erga Sanctum Doctorem in pectore meo magis magisque inflammavit. Nempe in operibus discipulorum S. Thomae antiquissimorum, quamvis secundum indolem ipsius magistri magis veritatis claritatem quam affectus ardorem intendant, amor erga, ut dicunt, venerabilem fratrem Thomam de Aquino, erga Doctorem communem fervidus ac strenuus exardescit. Hoc amore flagrantés, S. Thomae disci-

(¹) GERARDUS DE MONTE, *Commentatio in S. Thomam de ente et essentia*, Coloniae 1489, fol. 46^r.

puli ejus doctrinam immarcescibilem amplexi, perscrutati et contra adversarios tutati sunt. Hic amor omnia vincens erga S. Doctorem, qui est, ut ait Cardinalis Bessarion, doctissimus inter sanctos et sanctissimus inter doctores, est patrimonium Scholae thomisticae pretiosissimum, hic amor etiam nos movet, ut doctrinam ejus intimius perspiciamus ejusque vitam sanctam imitemur juxta monitum S. Ecclesiae, quae nos tamquam gratiam eximiam a Deo impetrare jubet ut et quae docuit S. Thomas intellectu inspiciamus et quae egit imitatione compleamus.

M. GRABMANN.

S. TOMMASO E L'IDEALISMO ITALIANO ⁽¹⁾

La causa di S. Tommaso si identifica con quella della Chiesa. Quando si attacca l'Angelico, si avverta o no, si colpisce la Chiesa; e quando si vuole puntare contro la Chiesa, senza farlo apparire, il bersaglio preferito è S. Tommaso e la sua filosofia. Per questo, « *maius aliquid in sancto Thoma quam sanctus Thomas suscipitur et defenditur* » ⁽²⁾. Oggi specialmente che le sorti del dogma si decidono nella filosofia, questo dimostra il valore e la grandezza perenne di S. Tommaso. L'idealismo moderno e italiano è un esempio tipico di questo combattimento. Prima di tutto, perchè marca fortemente il contrasto tra scienza e fede. « La Filosofia dello Spirito distingue nettamente la fede dalla scienza, e questa ripone in un grado superiore a quella; ossia la vita di questa subordina alla morte di quella » ⁽³⁾. « Non si venga ad annunciare che *fides et scientia osculatae sunt*; perchè, bisogna essere sinceri, questo bacio la scienza non lo darà mai alla fede, essendo questa la sua mortale nemica. E dico mortale, perchè l'immediatezza della fede è l'assoluta negazione della mediazione dimostrativa del pensiero scientifico; come questa è l'assoluta negazione di quella. Non si può pensare scientificamente senza cessar di credere, e viceversa. Il cattolico, che dimostra veramente il contenuto di un dogma storico, si fa discepolo del Baur e dello Strauss, ed esce per ciò stesso, senza che egli lo sappia e lo voglia, dalla cerchia del dogma » ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Oratio habita in septimo conventu publico, die 23 novembris, a R. P. MARIANO CORDOVANI, O. P., in Universitate catholica Mediolanensi Professore.

⁽²⁾ GIOVANNI DA S. TOMMASO, *Cursus theol.*, tom. I (*Tract. de approb. et auct. doctrinae D. Thom.*; Introd.).

⁽³⁾ G. GENTILE, *La Critica*, 1903, pag. 33.

⁽⁴⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 210.

« Noi tutti – che abbiamo ripercorso mentalmente l'intero corso della storia del pensiero e della civiltà, e oltrepassata teologia e materialismo – siamo ormai d'accordo che la realtà non si divide in mondo e sovra-mondo, in mondo e Dio, in natura e spirito, in materia e forma (salvo che non si voglia rinunciare a pensarla e rifugiarsi nel dogma) » (1).

In secondo luogo, l'idealismo si dichiara nemico della Scolastica. Essa è « oscura visione del valore dello spirito » (2); « la grave mora, sotto la quale per secoli e secoli è stata oppressa la nostra spontaneità e intimità religiosa e filosofica » (3), la cui dissoluzione è necessaria « perchè cominci a sorgere qualche carattere nazionale nella storia della filosofia cristiana » (4). Il contrasto irriducibile si manifesta particolarmente in questo, che « il concetto della trascendenza è il cardine dello scolasticismo » (5), mentre « il più cospicuo carattere dell'idealismo attuale è la più rigorosa negazione della trascendenza » (6).

Dall'opposizione alla fede e alla filosofia scolastica doveva emergere una critica o un'accusa a S. Tommaso. E infatti, l'idealismo così giudica il risorgere del culto di S. Tommaso fra i cattolici: « Agli spiriti solleciti di opporre una diga al dilagare del razionalismo e del materialismo bastò avere in S. Tommaso d'Aquino un'insegna sicura e rispettabile; e non apparve il bisogno, ovvio dal punto di vista veramente filosofico, di rifar essi il tomismo. Bastò rimettere in onore l'antico dottore, nelle cui dottrine, una volta ammesse come vere, c'era tutto il sufficiente per preservare le menti dai nuovi errori, e restituire alla Chiesa i fondamenti razionali dei suoi dogmi e della sua costituzione. Bastò che le opere di S. Tommaso fossero lette e commentate, e però ristampate e divulgate; come basta al medico che prescriva, e non occorre che prepari lui la medicina » (7).

Nonostante questa opposizione, il movimento dell'idealismo non si presenta con metodi irruenti di attacchi volteriani, ma con grande rispetto, quasi con fraterna tenerezza.

(1) B. CROCE, *La Critica*, 1917, luglio, pag. 267.

(2) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, I. ed., pag. 73.

(3) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 43.

(4) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 23.

(5) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 53.

(6) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 83.

(7) G. GENTILE, *La Critica*, 1911, novembre, pag. 426.

Infatti, il Gentile afferma che « la dottrina idealistica è forse la più matura forma della moderna filosofia cristiana » ⁽¹⁾ e che il suo idealismo, « vincendo ogni residuo superstite di trascendenza rispetto all'attualità dello spirito, potrebbe anche ritenersi la concezione più radicale, logica, sincera del cristianesimo » ⁽²⁾. « Dopo il cristianesimo, a nessuno, che non sia parolaio e stravagante, è dato di non esser cristiano » ⁽³⁾. « Non c'è quasi verità dell'etica, che non si possa esprimere con le parole, che abbiamo apprese da bambini, della religione tradizionale, e che spontanee ci salgono alle labbra come le più elevate, le più appropriate, le più belle ; parole, di certo, impregnate ancora di mitologia, ma, insieme, gravi di contenuto profondamente filosofico. Tra il filosofo idealista e l'individuo religioso c'è, senza dubbio, antitesi fortissima ; ma non maggiore di quella che è in noi stessi, nella imminenza di una crisi, allorchè siamo divisi d'animo, eppure vicinissimi alla unità e conciliazione interiore. Se l'uomo religioso non può non vedere nel filosofo il suo avversario, anzi il suo nemico mortale, questi, invece, vede nell'altro il suo fratello minore, il suo sè stesso di un momento prima » ⁽⁴⁾. I cattolici che, « per quella finezza di fiuto che han sempre derivato dalla scolastica, sentirono presto il contrasto del Kantismo con lo spirito di una religione positiva » ⁽⁵⁾, non si accorsero come tra le parole blande si nascondesse la negazione e lo snaturamento... Alcuni cercarono il modo di conciliare il proprio pensiero filosofico con questa nuova corrente, che si faceva strada e minacciava di lasciar indietro chi non si schierasse all'ombra della sua bandiera ; altri cerca ancora una conciliazione impossibile. Intanto l'idealismo ci nega ancora la sincerità del nostro tomismo, affermando che « S. Tommaso fu un nome per poter dire : « anche noi abbiamo la nostra filosofia, che insegna ben altro che non insegni la vostra », ma non fu davvero una filosofia » ⁽⁶⁾.

Anche l'Accademia Romana di S. Tommaso è presa di mira, accusata di guardare « la filosofia tomistica negli stessi caratteri

⁽¹⁾ G. GENTILE, *Teoria generale ecc.*, pag. 273.

⁽²⁾ G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 280.

⁽³⁾ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, pag. 281.

⁽⁴⁾ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, pag. 313-314.

⁽⁵⁾ G. GENTILE, *La Critica*, 1903, pag. 372, II ed.

⁽⁶⁾ G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 435.

estrinseci della enciclica papale » ⁽¹⁾, d'illustrare « con metodo meramente filologico il sistema filosofico a cui — i tomisti — fanno ricorso » ⁽²⁾. « La loro filosofia positiva è priva di ogni forma di originalità, perchè è vuota di ogni anima, onde si riduce ad una meccanica ripetizione e ad una vita affatto artificiale » ⁽³⁾.

Una eccezione fa anche l'idealismo per il venerando segretario dell'Accademia Romana, che è salutato come « dottissimo fra i tomisti del secolo XIX » ⁽⁴⁾, capace di mettersi « per singole osservazioni molti cubiti al di sopra di filosofi della forza dell'Hartmann » ⁽⁵⁾, per la buona cultura filosofica e per il naturale acume dell'ingegno », per larghezza d'informazione biografica, serenità di discussione, erudizione metodica e ricerca penetrante »; ma l'idealismo sentenza che « anche questo rispettabile scrittore è privo di quello spirito filosofico »; ⁽⁶⁾ che solo gl'idealisti sembrano avere. Non giova nemmeno che monsignor Talamo sia « la più genuina tempra scientifica, tra i socii dell'Accademia Tomistica e i più cospicui campioni di questo indirizzo della cultura italiana » ⁽⁷⁾; perchè l'idealismo vuol colpire « quella scolastica che da cinque secoli pesava sullo spirito italiano e gli rendeva impossibile una vera interiore assoluta liberazione » ⁽⁸⁾.

II

Per comprendere come l'idealismo ci abbia *liberato* dalla Scolastica, bisogna vederlo da vicino e investigarne la natura e lo svolgimento.

IDEALISMO

« L'idealismo moderno è il concetto della realtà come auto-concetto » ⁽⁹⁾; è « una concezione che risolve il mondo nell'atto

⁽¹⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 439.

⁽²⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 424.

⁽³⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 424.

⁽⁴⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 437.

⁽⁵⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 439.

⁽⁶⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 440.

⁽⁷⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 437.

⁽⁸⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 425.

⁽⁹⁾ G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 84.

spirituale o atto del pensiero, unificando l'infinita varietà naturale ed umana in una assoluta unità, in cui l'umano è divino e il divino è umano » (1). Questa definizione, che da principio sembra difficile ed oscura, si chiarifica con altre parallele. « L'idealismo è il concetto della realtà, quando non pur l'idea è realtà, ma la realtà è idea; ma quando la realtà non è punto, o non è tutta idea, l'idealismo non può essere il possesso, ma soltanto la rinunzia al reale, il gran rifiuto fatto per viltà » (2). Infatti, « l'idealismo è, sì, la negazione d'ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà costituita, fuori del suo svolgimento, come sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione » (3). « Non è possibile che la mente si trasferisca per toccare una realtà che essa abbia diritto di concepire come preesistente alla conoscenza che essa ne ha acquistata. Così tutta la realtà pensabile viene ad essere conchiusa dentro al suo pensiero; e in generale la realtà è realtà nel pensiero e del pensiero. Questa filosofia è l'*idealismo* » (4).

A chi trova difficile assuefarsi a queste nuove vedute o concezioni della realtà, è detto energicamente: « sottraetevi all'ordinaria e inconsapevole astrazione per cui la realtà è quella che voi pensate, mentre, se voi la pensate, non può non esser se non nel vostro pensiero; mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà, che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa: il vedere, per esempio, quel che vede » (5). « L'idealismo attuale è trascendentale, perchè il suo pensare, come verità del pensato, è lo stesso *Io* puro kantiano, ma concepito senza transazioni con le esigenze dell'ingenuo empirismo realistico; ed è assoluto, perchè l'idea, intesa infatti come spirito, è niente altro se non spirito, non ha bisogno di uscire da sè nè di vedersi mai fuori di sè » (6). In altre parole, e forse più chiare, « la veduta idealistica

(1) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pag. 271.

(2) G. GENTILE, *I problemi della scolastica ecc.*, pag. 105.

(3) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 21.

(4) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, volume II, pag. 66.

(5) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 57.

(6) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 71.

non conosce se non una sostanza unica, e questa come spiritualità e soggettività » (1). « L'idealismo non conosce idea o pensiero, che non sia l'atto dello spirito ; l'atto, ben inteso, non già ipostatizzato e speculato, ma realizzato, e, per così dire, atto in atto » (2).

SOGGETTIVITÀ

Da questa semplice e autentica descrizione, risalta « questo concetto della idealità del reale », che « è il punto su cui bisogna concentrare l'attenzione » (3). « Il pensiero antico aveva appunto questo difetto: di essere, rigorosamente concepito, niente, e la filosofia moderna, chi ben consideri, afferma semplicemente, con ogni discrezione, questa modestissima esigenza che il pensiero sia qualche cosa ; quantunque poi, nell'approfondire il concetto di questa esigenza, la filosofia moderna senta la necessità di affermare il pensiero, non semplicemente come qualche cosa, come solo un elemento, e quasi un'appendice della realtà, anzi piuttosto come tutto, o la realtà assoluta (4) ». Dal Kant il movimento della filosofia è verso il soggetto, che si amplia tanto, sino a non lasciare nulla fuori di sé, nemmeno il divino. « È evidente che, se noi pensiamo il pensiero umano come condizionato dal pensiero divino (ancor che questo non ci si presenti come realtà immediata), noi riproduciamo per il pensiero umano quella medesima situazione in cui esso si trova di fronte alla natura materiale, alla natura considerata come la considerava la filosofia antica, presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero, realtà, concepita la quale, più non sarà possibile concepire il pensiero umano; perchè una realtà, che, di fronte al pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe poi il pensiero » (5).

La questione è schiettamente gnoseologica o critica, trattandosi di determinare la relazione fra soggetto e oggetto.

(1) B. CROCE, *Filosofia della pratica*, pag. 53.

(2) G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 9.

(3) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 2.

(4) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 4.

(5) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 3.

L'idealismo sostiene che « la relazione dell'oggetto col soggetto, per cui il primo è posto pel secondo, implica di necessità il concetto che l'oggetto sia posto dal soggetto. E così il concetto del positivo, non posto dal soggetto, si chiarisce intrinsecamente contraddittorio » (1). « Spogliare l'oggetto di questa relazione assoluta onde egli è avvinto al soggetto, è distruggerlo quale oggetto, che possa valere come tale » (2). « Noi abbiamo ripetutamente avvertito che la stessa realtà extra-soggettiva è una realtà posta dal soggetto come tale, quindi soggettiva anch'essa, assolutamente parlando, ed extrasoggettiva soltanto relativamente al grado o modo di soggettività d'una realtà altrimenti soggettiva... » (3). « Quindi ciò che appare esterno al conoscere, è veramente interno. Lo sviluppo, che il pensiero vede fuori di sè, è come la corrente di un fiume dipinto. E veramente dipinto è ogni fiume, il cui scorrere non sia uno scorrere dell'anima che se lo rappresenta » (4). È vero che « lo schietto spirito speculativo è sì bisognoso d'intendere, ma qualcosa che sia tutto, e un tutto ch'è ci sentiamo dentro » (5). Infatti, dice l'idealismo, « sottraete la vostra soggettività dal mondo che contemplate, e il mondo diventa un *rêve*, senza positività; introducete la presenza vostra nel mondo dei vostri sogni (come ci accade di fare quando si sogna, e non c'è dissidio fra il contesto generale dell'esperienza e le cose sognate), e lo stesso sogno diventa massiccia realtà... » (6). « L'altro da noi non è mai tanto altro che non sia noi stessi » (7). « La coscienza non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito ; perchè qualunque sforzo noi si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze di là dalla nostra coscienza, queste cose o coscienze rimangono dentro di essa, perciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. Questo fuori è sempre dentro » (8). « Entrar nell'interno delle cose non è altro se non entrare nell'interno di noi medesimi, o fare entrare le cose nel

(1) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 91.

(2) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 90.

(3) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 124.

(4) G. GENTILE, *Sommario, ecc.*, II, pag. 18.

(5) C. GENTILE, *I problemi della scolastica*, pag. 43.

(6) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 107.

(7) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 3.

(8) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 29.

nostro interno » (1). « Se noi pensiamo che l'oggetto del conoscere non è se non il soggetto stesso che si oggettiva guardandosi in seno, nell'atto stesso del conoscersi ; che insomma la realtà è appunto il soggetto nell'atto del suo sviluppo, via via sempre nuovo, appunto perchè reale nello sviluppo ; è chiaro che il concetto del conoscere coincide esattamente col concetto di un'attività relativa a una realtà non presupposta, ma creata dall'attività stessa, ossia per l'appunto col concetto dello agire » (2). « Reale era prima ed è ora ed è eternamente solo questo *Noi*, l'*Io* : il quale non si lascia mai nulla alle spalle o fuori, e dentro si vien sempre rimutando su sè stesso. Onde tutto si conserva, di certo, ma tutto anche, come *Io*, si trasforma ; ed è nel processo » (3). « Io non sono se non penso, e sono in quanto penso ; e sono perciò tutto quanto penso... Se l'idea è idea, o ragione della cosa, la cosa deve essere prodotta dall'idea : il pensiero, che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero » (4). « Noi non sappiamo più concepire la conoscenza se non come creazione della realtà che è la stessa conoscenza, fuori della quale non è pensabile altra realtà » (5).

Schematizzando, si può ridurre il concetto della soggettività ; secondo l'idealismo, a queste affermazioni : 1°) « Per mezzo del pensiero non si può uscire fuori del pensiero » (6) ; 2°) « Tutto ciò che è pensato è pensiero » (7) ; e « niente è reale fuori del pensiero » (8).

IMMANENZA

Con questo principio, che « niente è reale fuori del pensiero » (9), si cade necessariamente in una forma radicale di immanentismo. Gli autentici rappresentanti del nuovo indirizzo filosofico, non solo non lo nascondono, ma lo dichiarano fortemente e lo spingono alle più gravi conseguenze : « Il più cospi-

(1) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, ecc., pag. 10.

(2) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 84.

(3) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, pag. 138.

(4) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 101.

(5) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 241.

(6) G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, pag. 23.

(7) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 104.

(8) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 254.

(9) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 254.

cuo carattere dell'idealismo attuale è la più rigorosa negazione della trascendenza » (1). « Movendoci col pensiero lungo tutto il pensabile, noi non troviamo mai nè il margine del pensiero stesso, nè l'altro, che sia di là dal nostro pensiero, e innanzi a cui il nostro pensiero si arresti. Di guisa che lo spirito, non solo è uno psicologicamente in sè stesso, ma è anche uno gno-seologicamente e metafisicamente considerato, non potendo riferirsi ad un oggetto che gli sia esterno, nè potendo perciò concepirsi come reale tra reali, e quindi come una parte sola della realtà » (2). « L'alterità della storia e della natura non è altro, per chi possenga il reale concetto dell'assolutezza dell'Io, se non l'oggettività dell'Io a sè medesimo, qui sopra analizzata ; per cui tutta la natura e tutta la storia è in quanto creazione dell'Io, che se la reca in seno, e se la produce eternamente in sè stesso, nella sua autoctisi » (3).

Nell'individuo, nella vita concreta dello spirito si concentra tutto il reale. Aristotile si impigliò in difficoltà insuperabili, « non volendo arrestarsi all'universale astratto del platonismo, e non potendo tuttavia cercare l'immanenza dell'universale, ossia l'individualità sua, là dove soltanto è possibile trovarla : nella realtà, che non è l'antecedente del pensiero, ma lo stesso pensare » (4). « Hegel passa ordinariamente per il filosofo più *immanentista* che ci sia; e, da chi fa il panteismo sinonimo d'immanentismo, egli vien rappresentato come il prototipo dei panteisti. Certamente, nessuno prima di lui aveva fatto gli sforzi che egli fece per liberare la realtà da ogni ombra di principi che la trascendono » (5); ma anche lui lasciò problemi insoluti, come quello della natura. Con Kant « si riprende, con assai maggior vigore di Cartesio, lo sforzo di fare immanente l'universale all'individuo » (6), senza un risultato completo. Secondo l'idealismo, invece, « la natura stessa troviamo dentro il nostro spirito come il nostro non-essere immanente all'esser nostro che è vita » (7). « L'oggetto irrelativo al soggetto è un non-senso. E non c'è quindi originarietà e immediatezza d'intuizione

(1) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 83.

(2) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 31.

(3) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 269.

(4) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 62.

(5) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 67.

(6) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 74.

(7) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 257.

che possa svestire l'individuo della sua veramente originaria e immanente relatività al soggetto » (1). « Nulla trascende il nostro mondo, concepito razionalmente ; e però nulla trascende il nostro spirito. I misteri, le sorgenti imperscrutabili dei valori umani, sono la negazione dell'autonomia e quindi di ogni valore dell'uomo » (2).

DIO

La più grave conseguenza di questo assoluto immanentismo è che Dio stesso « viene trascinato nella vita dello spirito ». « Distrutto il concetto dell'assoluto o universale, che sia assoluto od universale in sè, avulso dalla vita dello spirito; inteso l'assoluto come lo stesso spirito, *Dio stesso, che è l'assoluto, viene trascinato nella vita dello spirito. E lo spirito, che è tutto in ogni momento suo, si trova sempre faccia a faccia con Dio, che è il tutto, perchè si trova sempre faccia a faccia con sè stesso* » (3). « Bruno, Vico, Gioberti scoprono, con genialità meravigliosa di intuito speculativo, ciascuno un Dio, che è momento essenziale nella storia del pensiero moderno nelle sue più alte manifestazioni ; ma nessuno di essi è in grado di riconoscervi il suo vero Dio. E questa è la nostra vera storia, che solo ora si ripiglia con quella piena libertà di spirito filosofico, ma anche di quello religioso » (4).

Con una interpretazione, almeno soggettiva e arbitraria, del cristianesimo, l'idealismo cerca di collegarsi alla corrente dottrinale di Gesù, in contrasto al pensiero greco. « L'amore cristiano non era più filosofia, che è pure amore, come ammonisce la parola stessa ; non era la filosofia degli antichi ; non era più la conoscenza dell'essere che è in sè, indipendente dalla nostra conoscenza ; ma era la creazione dell'essere (*Fiat voluntas tua*), o la conoscenza di un essere, che è in quanto si conosce. Non era più lo spettacolo della vita, ma la celebrazione di questa. E Dio scendeva in terra e si incarnava in quanto l'uomo cessava perciò di essere un vagheggiatore platonico del vero mondo, che è Dio, e diventava l'artefice di questo mondo : e cioè esso

(1) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 90.

(2) G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, pag. 110.

(3) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, I., pag. 251.

(4) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, pag. 45.

stesso Dio. (*Ecce enim regnum Dei intra vos est*). Tutta la storia dell'uomo acquistava un valore insospettato dagli antichi: il valore di una vera e propria *teogonia* » (1). « Il cristianesimo... scopre la realtà che non è, ma crea sè stessa ed è quale si crea..., una realtà che spetta a noi di costruire, che è lo sforzo interiore dell'anima, il suo vivo processo, non l'ideale suo e il suo modello esteriore: *lo stesso uomo che si trasumana e si fa Dio. Non più il Dio che è già, ma il Dio che si genera in noi, ed è noi stesso, in quanto noi, con tutto l'esser nostro, ci eleviamo a lui* » (2). « L'idealismo ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; chè, anzi, riperderebbe Dio senza di esse; soltanto le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, *per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere* » (3).

Il Dio gentiliano è una produzione dello spirito umano, è l'ordinamento del mondo. « La forma è, in fondo, l'idea del mondo, la sua ragione, il suo disegno, il logo, Dio; e la materia è, a sua volta, quel termine oscuro, ma irriducibile all'essenza stessa di Dio, *che fa che il mondo si distingua da Dio, pur attuando un suo pensiero* » (4). « Il Dio solitario non ha più che farsi senza un mondo, un mondo suo, da governare; e il mondo senza Dio s'annichila in una spaventevole privazione del proprio essere » (5). « Il Dio che potete trovare è quello *che voi dovete far essere*; e perciò la fede è virtù e suppone l'amore. E bene si considera come fatua la pretesa dell'ateo, che gli si dimostri l'esistenza di Dio, senza che egli si scomodi, e si spogli del suo ateismo. Fatua del pari è la pretesa del naturalista che invita il filosofo a mostrargli lo spirito della natura... che ne è, per definizione, l'assenza. Stupendo il detto biblico: « *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus* ». Non lo poteva dire altri che lui, nel suo cuore di sciocco! » (6). Ma a quella negazione ci avviciniamo quando Dio si afferma identico a tutte le cose. « Qualunque

(1) G. GENTILE, Op. cit., pag. 72.

(2) G. GENTILE, Op. cit., pag. 276.

(3) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, pag. 283.

(4) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 66.

(5) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, pag. 151.

(6) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 25.

oggetto, come dimostra la fenomenologia religiosa, è, fissato che sia in sè, e guardato nella sua particolarità astratta, infinito, Dio » ⁽¹⁾. « Dio non è mai lo stesso ; poichè è sempre diverso l'Io che vi si oggettiva ; ma Dio è sempre uno, sempre posto come identico a sè, immutabile, e però veramente Dio, come sempre uno, sempre Io è l'Io che vi si incarna » ⁽²⁾. « La trascendenza assoluta allo spirito non può affermarsi senza negarsi. *Dio non può essere tanto Dio che non sia lo stesso uomo* » ⁽³⁾. « Che è la divinità se non l'assoluto come ignoto, il tutto come altro da noi, rispetto al quale noi non siamo nulla ? E che è questo tutto, opposto a noi, il quale, essendo tutto, umilia ed annichila l'esser nostro, se non la naturale posizione dell'oggetto, ossia del soggetto come oggetto, pura oggettività ? Si analizzi qualunque atto spirituale e religioso, e la religiosità sua si vedrà sempre risolversi in questa presenza di un oggetto, in cui il soggetto smarrisce sè medesimo : quell'atteggiamento dello spirito che si esprime nel prostrarsi in ginocchio e gettar la fronte nella polvere » ⁽⁴⁾. « Una concezione come questa, che risolve il mondo nell'atto spirituale o atto del pensiero, unificando l'infinita varietà naturale ed umana in una assoluta unità, *in cui l'umano è divino e il divino è umano*, può parere ed è stata giudicata mistica » ⁽⁵⁾ ; ma in realtà è soltanto negatrice di quel Dio che afferma. « Chi, in definitiva, *non conosce altra divinità se non la vita stessa*, si soddisfa nell'unità che questa gli offre... e si rassegna di buon grado a non potervisi adagiare, perchè sa che il riposo — anche il riposo in Dio — è il contrario della vita » ⁽⁶⁾.

RELIGIONE

Da questo concetto strano di Dio, più non fa maraviglia se l'idealismo, nella forma sua attualistica, concepisce la religione in modo coerente a tutto il sistema che si è costruito. Giova fissare lo sguardo sopra alcune nozioni della religione. « La religione è conoscenza irrazionale, mitica, dell'assoluto :

⁽¹⁾ G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 90.

⁽²⁾ G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, II., pag. 214.

⁽³⁾ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 146.

⁽⁴⁾ G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, II., pag. 259.

⁽⁵⁾ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 270.

⁽⁶⁾ B. CROCE, *Sulla filosofia theologizzante e le sue sopravvivenze*, (Napoli, Ist. tip. S. Giovanni, 1919).

irrazionale, perchè l'assoluto si concepisce, nell'atto che si afferma, come posto al di là dal pensiero, e quindi inconoscibile : *Deus absconditus*. Senza agnosticismo non c'è religione : perchè, quando tutto l'oggetto della conoscenza assoluta si risolve in termini di conoscenza logica, la religione cede il luogo alla filosofia » (1). « La religione razionale non è religione, ma filosofia. La religione è posizione dell'assoluto nella sua posizione astrattamente oggettiva, che, come tale, è la negazione del soggetto, e conduce perciò al misticismo, auto-negazione della individualità del soggetto, e identificazione immediata di sè con l'oggetto » (2). « La religione è l'atteggiamento dello spirito di fronte all'oggetto suo, concepito come puro oggetto, astratto dalla sua essenziale relazione col soggetto : concepito perciò, nella sua irrelatività come infinito, e perciò non tollerante l'affermazione del soggetto...

Il più profondamente religioso elemento della religione non è tanto l'affermazione dell'oggetto astratto, da cui esso certamente trae origine, quanto piuttosto la negazione del soggetto » (3). « La religione è questo affissarsi dell'uomo nell'oggetto della sua coscienza e obliarvisi » (4). « La religione in questo si distingue dalla filosofia : che si fissa in un sistema di concetti, ossia in un concetto complessivo del mondo, e vi pianta a capo le colonne d'Ercole, con sopra il motto : *Non più in là*. Lo spirito umano invece continua a pensare; risolve nel suo processo, nella vita del soggetto, quel concetto, e il suo ulteriore pensiero è filosofia. Ma la religione, nel suo processo di costituzione, è filosofia ; e ogni filosofia che si ponga come assoluta e non suscettibile di sviluppo ulteriore, ossia come sottratta alla vita dello spirito, diventa una religione. Onde ogni religione potrebbe dirsi una filosofia materializzata ; e ogni filosofia una religione spiritualizzata » (5).

Secondo l'idealismo, il processo dello spirito ha come tre momenti, che sono il soggetto, l'oggetto, e la sintesi di ambedue. La conoscenza del soggetto dà l'arte ; quella dell'oggetto forma la religione ; la sintesi costituisce la filosofia. Quindi è facile

(1) G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, pag. 88.

(2) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 145.

(3) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 128.

(4) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 79.

(5) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, I, pag. 263.

intendere come « la religione può essere definita come l'antitesi dell'arte. Questa è esaltazione del soggetto, sottratto ai vincoli del reale, in cui il soggetto positivamente si pone; e la religione è l'esaltazione dell'oggetto, sottratto ai vincoli dello spirito, in cui consiste l'idealità, la conoscibilità e razionalità dell'oggetto stesso » (1). « Lo spirito è portato dalla sua stessa natura a superare a volta a volta ogni posizione religiosa, riscuotendosi nella sua autonomia, criticando il suo concetto del divino, e procedendo quindi a sempre più spirituali forme di religione. In guisa che nella sua religiosità lo spirito è immobile; e si muove soltanto superando ogni volta il suo momento religioso, e assorbendolo nella filosofia » (2).

Il concetto che gli idealisti si sono formati della religione o, meglio, la religione secondo il posto che occupa nel loro sistema, è ben misera cosa. « La religione è ignoranza rispetto alla scienza » (3), « professa la rassegnazione della santa ignoranza » (4), è stasi. « La pura arte è capire: e la pura religione è non capire. Laddove lo spirito è l'unità di entrambe » (5). « Sicchè il ritmo dello spirito si configura nel suo processo storico come una alternativa di arte e di religione, onde si viene attuando la natura concreta dello spirito che è l'unità di entrambe, la filosofia » (6).

Non è una liquidazione della religione? « Il concreto non è nella natura e non è in Dio. Il concreto è l'atto spirituale; la cui concezione immanentistica, così rigorosa com'è richiesta dal moderno idealismo, mentre è l'inveramento del cristianesimo, può parere perciò anche la liquidazione della religione. Giacchè, dove più non c'è trascendente, non è religione » (7).

Si contenta di rispondere che, « se ateo fosse questo idealismo attuale, ateo sarebbe lo stesso idealismo primitivo del cristianesimo », e che « non nega la religione, ma soltanto l'interpretazione che la religione dà di sè stessa, o, meglio, del proprio obietto, e mira ad un concetto della realtà, in cui all'animo sia dato posare con la stessa fede, con la quale egli si abban-

(1) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 229.

(2) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 230.

(3) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, II., pag. 212.

(4) G. GENTILE, *Op. cit.*, II., pag. 222.

(5) G. GENTILE, *Op. cit.*, II., pag. 240.

(6) G. GENTILE, *Op. cit.*, II., pag. 60.

(7) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 83.

dona a Dio nel più genuino dei suoi atteggiamenti religiosi » (1). « Ogni filosofia è un concetto ed è un auto-concetto. Come concetto, nel suo statico contenuto, è religione ; e filosofia propriamente è, come autoconcetto od energia costruttiva del concetto, processo genetico della verità nella sua soggettività » (2). In conclusione, la filosofia prende il posto della religione, che non serve più a nulla. Il Croce scrive : « La tendenza hegeliana, com'è, in fondo, antireligiosa e razionalistica, così è anche antiarististica » (3). Non si può dire lo stesso della tendenza gentiliana? « O uomo, che vuoi vivere una vita degna del posto che ti spetta nel mondo, abbi ognora presente l'infinita responsabilità di ogni tuo atto : rifletti che lì dentro c'è il Tutto, e c'è per opera tua » (4). Ebbene, una tale posizione è religiosa o empia ? E' panteistica semplicemente.

Da questa teoria sbocca quella *laicità positiva* che il filosofo traduce nei fatti. « Volete realmente combattere la religione nella scuola ? Entrate voi al luogo di questa : voi, ragione libera, che si ribella all'intolleranza di essa, e a tutti i freni e a tutti gli impedimenti da essa posti alla libertà dello spirito ; voi, scienza, cioè filosofia » (5).

CHIESA E STATO

Il filosofo dell'idealismo attuale esalta Dante per avere sostenuto che « lo Stato, pura opera umana, è indipendente dalla Chiesa » ; quasi che con queste parole Dante avesse voluto dire che lo Stato « ha un valore assoluto, cioè ha in sè stesso Dio ! ». « Questo spunto d'immanenza non è svolto (dice l'idealismo), e però rimane in contraddizione col carattere complessivo del pensiero dantesco. Ma è anche vero che questo spunto sarà sempre il più brillante, più significativo, più vivo tratto del pensiero di Dante, ogni qualvolta che gli italiani si ricorderanno di questo loro primo padre spirituale, per averne un monito e una parola di missione storica nazionale ; ed è anche vero che tutta la nostra filosofia, da Marsilio a Gioberti e Spaventa, come

(1) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 84.

(2) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 91.

(3) *Estetica*, pag. 246, III ediz.

(4) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 75.

(5) G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, pag. 105.

tutto il resto della filosofia moderna antiscolistica, è intenta allo svolgimento di quel germe d'immanentismo » (1). Parole ben chiare a chi ha fior d'intelligenza, e che, del resto, sono rese anche più evidenti da queste altre : « Non occorre dire che lo Stato, dal mio punto di vista, avendo in sè, in quanto Stato, il divino, non ha bisogno di averlo d'accatto dalla Chiesa » (2). Non occorre, perchè è compreso da tutti, ma giova ripeterlo per quanti potessero o volessero insipientemente dimenticarlo. « Lo Stato ideale, poi, essendo il miglior governo degli uomini per il loro perfezionamento materiale e spirituale insieme, compie l'opera stessa della Chiesa ; e questa non è nè sotto, nè sopra, nè accanto a quello, perchè è quello » (3).

La Chiesa, nel concetto idealistico, compie la sua missione come organo dello Stato. « La filosofia è superiore allo Stato, e lo cortiene ; ma il professore di filosofia è organo dello Stato ; così la religione contiene lo Stato, ma lo Stato contiene la Chiesa... Lo Stato non rinuncia alla sua funzione educativa, per cederla alla Chiesa ; anzi fa la Chiesa organo suo, risolvendola in sè ; come in certo modo ha risoluto in sè, in Italia, la Federazione degli insegnanti medii » (4). « Lo Stato deve guardare alla Chiesa come propria alleata ; non per ciò che essa ha di particolare come una Chiesa tra le altre, ma per ciò in cui tutte le Chiese s'accordano e procedono di conserva nella prosecuzione di un comune ideale. Qui, infatti, è la forza della Chiesa, che lo Stato deve riconoscere. La Chiesa, d'altra parte, deve abbandonare l'antica pretesa di prerogative e privilegi, che non si confanno al carattere della missione che essa esercita ; e deve sentire che questa missione a lei sarà a gran pezza agevolata e favorita da uno Stato, che, senza combattere in nessun modo nessuna particolare forma religiosa, riconosca ed affermi il valore della religione come essa vive attraverso tutte le forme ; a quel modo che ogni uomo di gusto rende il più alto possibile omaggio alla poesia, non chiudendosi nella gelosa e schiva contemplazione di un solo poeta » (5). Il primato della Chiesa cattolica, specialmente in Italia, nocque alla coltura, perchè impedì il nascere

(1) G. GENTILE, *I problemi della Scolastica*, pag. 48.

(2) G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, pag. 137.

(3) CROCE, *Filosofia della pratica*, pag. 92.

(4) G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, pag. 136-137.

(5) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 40

e il progredire di ciò che l'idealismo vagheggia. « La nostra spontaneità spirituale è stata sempre impedita e compressa dalla nostra tradizionale e ufficiale e fatale cultura... poichè la Chiesa, per l'andamento della nostra storia politica, non è mai potuta essere altro se non la Chiesa cattolica: la Chiesa; cioè, la cui dogmatica coincide con i principii essenziali della scolastica, che si possono riassumere nella negazione della divinità dell'uomo, nella netta separazione tra l'anima umana e quella realtà che questa anima, ripeto, deve sentirsi dentro, per vivere una vera vita religiosa e proporsi davvero il problema filosofico. Ora quando ci si abitua a guardare fuori per vedere l'oggetto che solo è dentro di noi, come volete che si desti mai in tutta la sua pienezza quella vita rigogliosa dello spirito, che nasce dalla coscienza di tale oggetto ? » (1).

Come la filosofia si sostituisce alla religione, così, per l'idealismo, lo Stato si sostituisce alla Chiesa. « Chi sente e promuove l'interesse dello Stato, riconoscerà la funzione essenziale della religione, anche nella vita politica dello spirito; *e senza rinuncie e delegazioni assurde*, affermando la sovranità assoluta e l'autonomia dello Stato, assegnerà a questo non solo un fine di astratta cultura, ma bensì di formazione intera e compiuta delle energie spirituali, che si disciplina e potenzia: formazione che non può essere intellettuale, senza essere insieme morale e religiosa » (2). Del resto, la Chiesa non può mettersi al di sopra della religione; e se questa corrisponde alla « fanciullezza dello spirito », quella non potrà mai uscire di minorità. « La religione socialmente si rannicchia, e quasi si raggomitola su sè stessa, mentre la libertà minaccia di invadere la Chiesa, e di attrarla nell'orbita della democrazia (che poi sarebbe la sua morte). Rimessa però al suo posto e dominata dalla libertà, che non può essere lei, ma deve essere sopra di lei, e deve presupporla, essa non può morire, perchè risponde ad una fanciullezza dello spirito che si deve perpetuamente rivivere » (3).

Quale conclusione vera e semplice per i cattolici? Quella stessa che il filosofo deduceva gittandola in faccia ai moder-

(1) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, pag. 44.

(2) G. GENTILE, *Discorsi della religione*, pag. 41.

(3) G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, pag. 139.

nisti. « Una volta che possiamo trovare Dio soltanto in noi, e intenderlo solo secondo le nostre esigenze vitali, la Chiesa, come tradizione elaboratrice della rivelazione, e cioè la stessa rivelazione, e quindi la posizione estrinseca del divino allo spirito, è distrutta; e il bisogno religioso non può più essere appagato altrimenti che con la elaborazione razionale dell'oggetto che si è trovato nello spirito: cioè con la filosofia che crea Dio » (1).

L' « IO TRASCENDENTALE »

Questo concetto dello spirito unico e unificatore, che risolve nel suo processo tutta la realtà, per quanto sembri eliminare problemi e facilitare soluzioni, complica tutta la filosofia e richiede uno sforzo non solo per essere accettato, ma semplicemente per venir compreso. Il filosofo scrive: « Affinchè si possa intendere la natura di questo stesso soggetto che risolve sempre ogni oggettività degli esseri spirituali, e non è possibile si arresti d'innanzi ad un essere spirituale diverso da sè, e non ha perciò d'innanzi a sè se non sè medesimo, bisogna prima di tutto considerare che questo soggetto unico e unificatore non è un essere o uno stato, ma un *processo costruttivo* » (2). « Il concetto dello spirito come processo è un concetto difficile, contro il quale operano di continuo tutte le astrazioni fissate dal comune pensiero e dalla scienza, che si muove, per la sua natura, sempre nell'astratto » (3).

L'idealismo, invece, ci richiama al concreto, alla molteplicità empirica che si unifica nell'Io assoluto e trascendentale. Per ben capire questo punto, bisogna considerare come essenziale la distinzione « tra Io trascendentale e Io empirico »; « la realtà del primo è la realtà fondamentale, fuori della quale non è possibile pensare la realtà del secondo » (4). « L'individuo particolare non svanisce nel seno dell'Io assolutamente e veramente reale. Perchè quest'Io assoluto, che è uno e in sè unifica ogni Io particolare ed empirico, unifica, ma non distrugge.

(1) G. GENTILE, *Il modernismo e il rapporto fra religione e filosofia*, pag. 62, II. ed., Laterza, Bari.

(2) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 19.

(3) G. GENTILE, Op. cit., pag. 27.

(4) G. GENTILE, Op. cit., pag. 14.

La realtà dell'Io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico » (1). « Quando noi sentiamo la differenza (e la differenza sola) tra noi e le cose, e l'affinità delle cose, e noi come chiusi in una piccolissima parte del tutto, quasi granello di sabbia in fondo all'Oceano immenso, noi guardiamo al « Noi » empirico, non a quel « Noi » trascendentale, che solo è oggetto vero della nostra esperienza, e quindi il solo vero « Noi » (2). « L'Io trascendentale si pone come empirico; è come tale è condizionato » (3); si pone come « attuale realtà di ogni Io » (4). « Non noi siamo nello spazio e nel tempo; anzi lo spazio ed il tempo, tutto ciò che si spiega spazialmente e succede a grado a grado nel tempo, è in noi: nell'Io, che non è, ben inteso, l'empirico, bensì il trascendentale » (5). Questo, e non quello, è immortale. « La sola immortalità alla quale si può pensare e alla quale effettivamente si è sempre pensato, affermando l'immortalità dello spirito, è l'immortalità dell'Io trascendentale, non quella in cui si è irretita l'insufficiente interpretazione filosofica di questa immanente affermazione dello spirito, che è l'immortalità dell'individuo empirico » (6). Tale immortalità dipende dalla sua necessaria unità; « perchè non è mai possibile pensare che questa realtà si scomponga in parti, ciascuna delle quali sia concepibile per sè come unità chiusa in sè, irrelativa alle altre »; e dalla « infinità, in quanto lo spirito non può porre la propria realtà come limitata da altra realtà; quindi la sua unità è la sua infinità » (7). La concezione di quest'Io trascendentale dà quasi un afflato religioso e mistico a questa filosofia nuova, che è filosofia dello spirito come atto puro. « Ecco l'universale, l'ideale, quello che ci si presenta come l'assoluto che ci attira a sè, ci avvalora, quello intorno a cui gravita ogni nostro sforzo, il termine a cui l'animo non trova svolgese con irresistibile slancio. Slancio, che è amore ed è fede. Conoscenza che riduce il soggetto all'oggetto, ma conoscenza di un oggetto che non è lì, innanzi a noi, ancor

(1) G. GENTILE, Op. cit., pag. 15.

(2) G. GENTILE, Op. cit., pag. 32.

(3) G. GENTILE, Op. cit., pag. 201.

(4) G. GENTILE, Op. cit., pag. 226.

(5) G. GENTILE, Op. cit., pag. 127.

(6) G. GENTILE, Op. cit., pag. 149.

(7) G. GENTILE, Op. cit., pag. 27-28.

prima che noi lo si abbracci colla nostra cognizione, ma lì si pone in virtù del nostro atto conoscitivo » (1).

FILOSOFIA.

Quindi la filosofia assume proporzioni colossali: « è la forma più alta e insieme la più concreta dell'attività spirituale; quella forma, la quale giudica tutte le altre; non può essere giudicata da nessuna altra. Giudicare la filosofia è, infatti, filosofare » (2). « È immanente sostanza di ogni vita spirituale » (3); « la realtà assoluta dello spirito, la quale pertanto assorbe in sè ogni altra realtà spirituale, ed esclude non solo da sè, ma dal mondo che è per lei, tutto ciò che non è lei » (4). « La filosofia è lo spirito filosofante; e lo spirito filosofante è la coscienza o affermazione di sè medesimo; e però sempre di sè medesimo, anche quando appare che affermi altro; e che non può essere se non l'altro affermato dalla filosofia, avente valore per la filosofia, rientrando nel quadro, per così dire, della filosofia; e però, esso stesso, filosofia » (5). « Questo pensiero puro razionale, cioè la filosofia, non riceve l'oggetto, ma lo costruisce, anzi lo crea, costruendo e creando sè medesima » (6); quindi « scienza della scienza », « autoriflessione », « autotctisi », « filosofia della filosofia » (7). « La filosofia, essendo il concetto che la realtà ha di sè stessa in quanto spirito che si realizza nella storia e in ogni momento suo, sente sè come il centro attivo della storia, e la storia, nel suo complesso e in ogni momento, come la sua stessa realtà. Il rispetto d'ogni altra forma del sapere è quindi; per la filosofia, rispetto di sè medesimo » (8). « Non è davvero pericolo d'idealismo soggettivo, di scetticismo, solipsismo e simili impotenze; perchè, questa, che io mi compiaccio di chiamare *filosofia moderna*, non vede il soggetto come puro soggetto che deve accostarsi,

(1) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 36.

(2) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 216.

(3) G. GENTILE, *Op. cit.*, 243.

(4) G. GENTILE, *I problemi della Scolastica*, pag. 110.

(5) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 111.

(6) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 131.

(7) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 111.

(8) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, I, pag. 199.

conformarsi, adeguarsi all'oggetto esterno, ma tiene invece per fermo che il soggetto non si possa intendere se non come atto creatore dell'oggetto e, per tanto, come qualcosa di profondamente diverso dal vecchio soggetto » (1).

Da questa teoria doveva sorgere una identità fra filosofia e storia. « La filosofia è veramente l'immanente sostanza di ogni vita spirituale ; e, non potendosi concepire storia della filosofia che rimanga alle spalle della filosofia, rimane chiaro che nel concetto dell'identità dell'una con l'altra e dell'eterna risoluzione dell'una nell'altra, è la più aperta e perfetta conferma dell'assolutezza della realtà spirituale, inconcepibile come limitata in un suo momento da condizioni che la precedano e comunque la determinino » (2). « L'uomo, in quanto tale, nasce a far bene ; e filosofare pertanto è il suo destino : pensare l'oggetto, ma mediandolo nel soggetto ; pensare il mondo ma come il suo mondo. Questo è il problema della filosofia. Ed è il problema dell'idealismo ; giacchè la realtà ch'è nostra realtà, non è altro se non idea: quell'idea, in cui, infatti, si idealizza ogni realtà più materiale in quanto è da noi pensata » (3). E questa idea, agitata da un continuo dinamismo incoercibile che la fa essere « processo costruttivo », dà alle scienze in genere, alla filosofia in specie, una mutabilità che genera fatalmente l'agnosticismo. « Il sopravvivere di una scienza è un trasformarsi continuo, è un rifarsi da capo, un dubitare perenne del saputo, e non credere mai di sapere : cioè la morte di ogni forma determinata della scienza. Sicchè la filosofia genera e divora, come Saturno, la sua prole ; o si oggettiva per soggettivare l'oggetto in cui si oggettiva, e rinfrescare, rinvigorire, potenziare senza cessare la propria attività creatrice » (4).

Si spiega ora come la filosofia venga identificata con la religione (5), con la pedagogia (6), con tutta la realtà. Per l'idealismo, quello sguardo intellettuale che eravamo soliti lanciare

(1) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, pag. 165-166.

(2) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, pag. 243 ; CROCE, *Logica*, volume II., cap. 4.

(3) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 59.

(4) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, vol. II., pag. 14.

(5) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, cap. XIV.

(6) G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, vol. I., pag. 117-123.

come una freccia fuori di noi, illudendoci che tanto più fosse penetrante quanto più lungi sembrava arrivare, dobbiamo lanciarlo invece dentro di noi, come una *reditio completa ad seipsum*, e sentire tutta la realtà vibrare in quello sguardo, in quel pensiero. « O uomo, se vuoi vivere una vita degna del posto che ti spetta nel mondo, abbi ognora presente l'infinita responsabilità di ogni tuo atto ; rifletti che lì dentro c'è il Tutto, e c'è per opera tua » (1).

III

Ora sarà facile capire le lodi e le critiche dell'idealismo a S. Tommaso d'Aquino. Applicando il suo principio (che, cioè, filosofia e storia coincidono), l'idealismo tratta volentieri dei filosofi e degli scrittori in genere nei quali vive e si rivela il pensiero. È così che quasi tutti gli scrittori italiani sono passati in rassegna, criticati, vagliati alla stregua del soggettivismo idealistico, e gli sono apparsi, in gran parte, o senza valore, o precursori inconsapevoli della *filosofia moderna*. Dante è apparso « eclettico e conciliativo come chi non ha un grande interesse ai profondi motivi spirituali » (2), con uno « spunto d'immanenza » non svolto, nel quale sta tutto il suo valore di pensatore.

S. Bonaventura si propone « il problema della conversione di Francesco in Cristo, o dello spirito empirico nello spirito assoluto » (3) ; e non riesce, perchè la sua filosofia « non trova la via per giungere a nessuna forma spirituale veramente autonoma e attiva. Il problema in lui era cristiano ; la soluzione è identica alla platonica o greca in generale. Il nuovo uomo doveva farsi Dio ; e, al fatto, da sè non si fa nulla, anzi non è nulla » (4).

E S. Tommaso ? È « il luminaire dei domenicani, e certamente il maggiore intelletto speculativo di tutto il secolo XIII » (5). Ci sono in lui intuizioni stupende che avranno bisogno di secoli per essere giustificate sistematicamente e farsi

(1) G. GENTILE, *Discorsi di religione*, pag. 74.

(2) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, pag. 40.

(3) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 73.

(4) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 91.

(5) G. GENTILE, *Op. cit.*, pag. 93.

centro di un mondo nuovo ⁽¹⁾. « Il merito di S. Tommaso, nel suo concetto di *materia signata*, è di aver tentato di superare il dualismo, attingendo quella radice da cui i due termini di materia e forma rampollano... In questo problema egli non è dualista come Scoto, ma assertore di un *monismo dinamico*... Se avesse tenuto fermo a questo concetto, egli avrebbe vinto il platonismo, superata la posizione scolastica, inaugurato egli la filosofia moderna » ⁽²⁾, cioè l'idealismo. « Per S. Tommaso, lungi dal cercare la verità fuori di sè, l'uomo l'ha in sè, in quanto intelletto; e non l'ha — che è assai più — naturalmente, immediatamente, come l'anima platonica..., ma l'ha perchè se l'è creata con l'energia dell'intelletto agente. Onde la verità sarà una pace somigliante a quella che S. Bonaventura andava a cercare sull'Alvernia; ma raggiungibile con un più profondo *redire in se ipsum* che non fosse quello del francescano; ma con una *reditio completa*, come dice S. Tommaso; con un ritorno allo spirito, ma non per trascendere lo spirito stesso come voleva l'altro, anzi per fermarsi, quasi sulla rocca della verità, sul frutto stesso della propria attività creatrice. La divina pace, a cui lo spirito tende, almeno in questo momento del tomismo, consiste nella coerenza interna del pensiero, ossia nello stesso pensiero in quanto crea sè stesso, apprendendo e giudicando. Questa pace, che solo Dio può dare, lo spirito, dunque, l'ha in sè stesso, in quanto se la crea. Questa la profonda intuizione di S. Tommaso, strettamente mistica e veramente cristiana. Noi dunque siamo d'accordo col Mercier e col Sertillanges: la verità tomistica non è un rapporto di noi con le cose, ma di noi con noi » ⁽³⁾.

All'idealismo piace questa, apparente soggettività della concezione tomistica del vero. Egli crede che, « per S. Tommaso, l'essere, come recentemente per il Rosmini, non risplenda alla mente senza contrarre certa soggettiva attinenza verso questa... » ⁽⁴⁾. « Ciò che in S. Tommaso è chiaro è: 1º) l'affermazione della relatività del vero all'intelletto; 2º) la tendenza risoluta e audace alla concezione soggettiva ed autonoma dell'intelletto, come attività, che, per quanto modellata sull'ope-

⁽¹⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 200.

⁽²⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 184-186.

⁽³⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 103-104.

⁽⁴⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 92.

rare eterno dell'intelletto divino, non possa non esplicitarsi dall'interiore radice dell'umanità dello spirito, senza smarrire tutto il proprio valore » (1).

Come si vede, l'ammirazione è subordinata a questa supposta affinità del tomismo con l'idealismo; aggiungendo subito una critica che potrebbe essere anche un elogio. « L'oggettività tomistica, come proprietà di ciò che è *obiectum intellectui*, è soggettività, e questo è il suo pregio; ma lascia dietro di sé l'essere per sé, non obiettivo; lascia le cose, lascia l'intelletto creatore; una verità, un mondo, con cui volentieri si baratterebbe, potendo, la nostra verità, Oltre il Dio nostro, che è dentro di noi, c'è un altro Dio, e questo è il vero. Onde noi non partecipiamo con tutta la serietà della nostra attività spirituale alla *teogonia* » (2).

Si rimprovera a S. Tommaso di non avere una teoria idealistica, e come tale di essere riuscito scettico ed incapace di penetrare la profonda realtà del cristianesimo. « Per Bonaventura o per Tommaso, salvo la divergenza delle tendenze, la situazione finale dello Spirito di fronte alla verità è la medesima: intellettualistica nel senso sopraccennato dell'opposizione tra il soggetto e l'oggetto; e quindi negatrice della soggettività dell'oggetto, e *scettica senza saperlo*, e affatto *inferiore* al motivo fondamentale del cristianesimo » (3). Inferiore, perchè col cristianesimo l'uomo « diventava l'artefice del mondo, che è Dio: diventava esso stesso Dio. Tutta la storia dell'uomo acquistava un valore insospettato dagli antichi: il valore di una vera e propria teogonia... Noi oggi siamo immersi in questa coscienza del processo spirituale come teogonia » (4). S. Tommaso diviene addirittura negatore dello spirito, perchè sostiene che Dio preceda all'atto del conoscere, e da lui derivino la prima luce intellettuale e le prime verità. « Anche lui, che ci aveva dato un così spirituale concetto della verità, trascinato dalla corrente della logica antica, termina col negare lo spirito, e non vedere altro se non ciò in cui lo spirito si affisa » (5). La critica idealistica, non moderando più le sue

(1) G. GENTILE, Op. cit., pag. 96.

(2) G. GENTILE, Op. cit., pag. 105-106.

(3) G. GENTILE, Op. cit., pag. 92

(4) G. GENTILE, Op. cit., pag. 71-73.

(5) G. GENTILE, Op. cit., 108.

pretese, osa concludere all'ateismo di S. Tommaso, perchè, « quando si propone la questione, più importante, del rapporto di Dio col mondo, vi dà netta una soluzione che a rigore è la negazione di Dio e il crollo di quel mondo che si concepiva come derivante da Dio tutto il suo essere » (1). La ragione filosofica di questa asserzione starebbe nel fatto che lo sforzo di S. Tommaso, per salire dal mondo a Dio, sarebbe fallito. Perchè, « tra un sistema meccanico e un principio esterno ad esso non si vede come si possa concepire altro rapporto che il meccanico; onde il sistema si potrebbe, tutt'al più, estendere, non sorpassare » (2). Essendo la natura un puro meccanismo (3), non si può trascendere, e così « per porre in sè questo Dio, bisogna veramente annullare la natura, e ridurla a mera materia, che non è più nulla; per trascendere il meccanismo, bisogna distruggere il meccanismo. Il che vuol dire che, volendo mantenerlo, non si può trascenderlo » (4).

Quindi si impone il panteismo. « Il Dio solitario non ha più che farsi senza un mondo, mondo suo, da governare; il mondo senza Dio s'annichifa in una spaventevole privazione del proprio essere » (5). « Il movimento della materia non ha a che fare col movimento puro. La vita della natura esclude la vita divina; e questa quella. Come dunque Aristotile e, dietro a lui, S. Tommaso credono di passare dalla natura a Dio? Egli è che non vedono nella natura se non Dio (la natura, per loro, è appunto quello stesso movimento, che è l'essenza divina); e quando han posto la natura, han posto, *eo ipso*, Dio. E Dio torna da capo ad essere un mero immediato e non un dimostrato: nè più nè meno che nell'argomento ontologico: un *per se* « *notum* », malgrado la distinzione tomistica » (6).

L'idealista, su la base del suo sistema, conclude interrogando: « può un argomento intellettuale toccare altro che una realtà intellettuale? Tutti questi pensatori cercano Dio (e chi non cerca Dio?) e muovono da un concetto del proprio pensiero, per cui Dio, che ne è fuori, non si vede come possa

(1) G. GENTILE, Op. cit., pag. 152.

(2) G. GENTILE, Op. cit., pag. 141.

(3) G. GENTILE, Op. cit., pag. 176.

(4) G. GENTILE, Op. cit., pag. 142.

(5) G. GENTILE, Op. cit., pag. 151.

(6) G. GENTILE, Op. cit., pag. 143.

raggiungersi. Pareva sempre a loro di raggiungerlo ; ma bastava subito dopo ponessero mente alla radicale opposizione dell'intelletto e del reale, perchè Dio si dileguasse, lasciando dietro a sè soltanto la propria idea o ombra. Questa veramente è la più grande battaglia combattuta, e perduta, dalla filosofia scolastica » ⁽¹⁾. S. Tommaso, dunque, sarebbe soggettivista, anticristiano, negatore dello spirito, involontariamente scettico e panteista. Ma siccome « la filosofia scolastica non ha accento personale, nè peculiarità nazionali » ⁽²⁾, e « come scolastica non è punto italiana » ⁽³⁾, e, « perchè cominci a sorgere qualche carattere nazionale nella storia della filosofia cristiana, bisogna aspettare la dissoluzione della scolastica » ⁽⁴⁾ ; ne segue che, come scolastico, S. Tommaso non è nemmeno italiano.

IV

Da questa esposizione, riscontriamo ancora una volta come l'attacco a S. Tommaso sia opposizione alla dottrina cattolica, e la difesa di questa importi che tutti i cattolici si stringano intorno a lui, che dobbiamo aver sempre come il nostro *studiorum duces*. Il contrasto fra tomismo e idealismo non può essere maggiore ; quindi, anche per combattere questa novissima filosofia, che in Italia e dovunque attraversa un periodo di trionfo, è necessario rifarsi ai Padri e agli Scolastici. Noterò subito che una minima divergenza nella nozione di verità, o in qualche altro concetto metafisico, porta subito a conseguenze esiziali per tutta la dottrina cattolica, anche se non tutti gli studiosi nostri se ne accorgono, anche se non sono sempre abbastanza cauti per guardarsene. A chi ci volesse rimproverare di seguire un maestro, noi, che dobbiamo essere soldati della verità e non di un sistema filosofico, possiamo rispondere che « non è il maestro che, con la autorità sua, fa accettare la verità, ma è la verità che rende autorevole il maestro » ⁽⁵⁾. Ma ci fu un uomo che seppe costruire una cittadella, quasi un tempio della verità umana e divina, in modo

⁽¹⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 132.

⁽²⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 15.

⁽³⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 40.

⁽⁴⁾ G. GENTILE, Op. cit., pag. 23.

⁽⁵⁾ G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 46.

che il disegno e le linee portassero l'impronta e la giustificazione del vero, più che il nome del costruttore; e quell'uomo geniale si chiamò Tommaso d'Aquino. Il concetto che egli ebbe della verità non fu soggettivo, ma realistico e vivo. « *Veritas est adaequatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adaequantur* » (1). Non attaccò le sorti della verità scientifica alle fluttuazioni dei pensamenti umani, ma all'intima natura delle cose comprese e sinceramente espresse. « *Veritas, quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter* » (2).

Volere escludere *a priori* l'assoluto dal campo della verità contingente non è filosofico. L'Angelico riconosce che la verità è un riferimento all'intelletto; ma necessariamente all'intelletto divino, e, in modo contingente, a quello umano: « *Cum ad intellectum divinum comparatur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit* » (3).

« *Cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.* »

« *Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem, vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem ad intellectum a quo non dependet* » (4).

« *Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret* » (5).

(1) QQ. dd. *De Anima*, art. 3, ad 1.

(2) QQ. dd. *De Veritate*, qu. 1, art. 2, ad 3.

(3) *De Veritate*, q. 1, art. 4.

(4) *Summa Theol.*, P. I, q. 16, art. 1.

(5) *De Veritate*, q. 1, art. 4.

Contro l'idealismo attuale c'è anche la formula precisa che lo condanna, quando l'Angelico dice: « *Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectus totius entis universalis, quia sic oporteret, quod esset ens infinitum* » (1). E che l'intelletto umano non sia infinito, basta guardare alle sue costruzioni che sono i sistemi filosofici per concludere non la sfiducia degli scettici, ma certo la prudenza dei sapienti.

« *Semper quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile, et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem; pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo, Habet etiam imperfectam intelligentiam tum quia non omnia intelligit, tum quia, in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum quo anima juvetur ad intelligendum* » (2).

L'idealismo ha esagerato quello che è vero soltanto, e parzialmente, dell'intelletto pratico, quasi che l'intelletto avesse la potenza della creatività; ma S. Tommaso aveva ben distinto la questione e dato un'espressione che non perde mai nulla di sua freschezza.

« *Res aliter comparantur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum* » (3).

L'idealismo è essenzialmente soggettività e immanenza; la vera filosofia è essenzialmente oggettività e trascendenza. Bisogna

(1) *Summa Theol.*, P. I, q. 79, art. 2.

(2) *Summa Theol.*, P. I, q. 79, art. 4.

(3) *De Veritate*, q. 1, art. 2.

riprendere la critica tomistica e metterla coraggiosamente all'urto e al contrasto col criticismo kantiano e con tutte le forme del soggettivismo. Questa oggettività della conoscenza è sentita anche dall'idealismo, quando si dichiara incapace di spiegarla e si sottrae al problema dicendo che non è tenuto a ciò, bastandogli di spiegare il pensiero che la rappresenta. Non è scientifica quella gnoseologia che si esaurisce intorno al processo intuitivo e non sa dir nulla del contenuto e del termine di quel processo. L'idealismo si dichiara dunque impotente quando dice che « bisogna ben guardarsi dal pretendere che l'idealista spieghi come e qualmente il pensiero possa generare dal suo seno non la realtà come realtà sua, bensì la realtà come natura, o come quella realtà ideale, a modo di Platone, che è anch'essa, rispetto allo spirito dell'uomo, una specie di natura : la realtà, insomma, che, in modo empirico o filosofico, si ritiene opposta originariamente al pensiero. Questo, infatti, è il più forte e comune motivo di ribellione contro la dottrina idealistica : motivo psicologico, si può dire, derivante dalla forza dell'abitudine, che persiste pur dopo che se ne sia distrutta la radice. Giacchè quello che realmente è *difficile*, anzi *impossibile*, per l'idealista è la spiegazione di quella realtà, che non è realtà del pensiero, ossia quel puro pensiero che ognuno di noi sperimenta dentro di sé stesso in ogni istante della vita ; ma una tale realtà alogica non è la realtà dell'idealista, che l'ha negata, e non deve perciò spiegarla, bastandogli di spiegare il pensiero che la rappresenta. La quale seconda spiegazione, di pertinenza dell'idealista, è poi evidentemente assai più agevole e piana di quella, a cui è tenuto l'oggettivista, che presume si possa intendere come, dato il reale in sé (fisico o ideale che sia), ci sia modo di conoscerlo » (1).

E siamo così alla trascendenza che è negata dal soggettivismo immanentistico della filosofia moderna. A questa conseguenza dovevano condurre fatalmente i principii posti dall'idealismo. Aveva detto che « per mezzo del pensiero non si può uscire fuori del pensiero » (2) e che « tutto che tocchi il pensiero si fa pensiero » (3). Aveva soggiunto che « tutto ciò che è pensato è pensiero » (4) ; e la conclusione era logica :

(1) G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 23-24.

(2) G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 23.

(3) G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, p. 112.

(4) G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, p. 104.

« una volta entrati nella ragione, ogni via d'uscita è fatalmente preclusa » (1).

Soltanto su questi equivoci filosofici il pensiero idealistico ha potuto accusare la scolastica di aver perduto la più grande battaglia, quella della dimostrazione di Dio trascendente. Se c'è una dottrina tomistica che brilli per la sua precisione filosofica e per la moderazione inattaccabile dei suoi processi, è proprio quella del conoscimento filosofico di Dio. La teoria dell'analogia dell'essere ha mirabili applicazioni in questo problema fondamentale, e ci permette di salire, attraverso la materia, alla dimostrazione di Dio. Non si domanderà a me di fare qui l'esposizione di queste dottrine; i tomisti lo hanno già fatto tante volte egregiamente; a me basta di aver mostrato che non solo l'idealismo non ha superato il tomismo e la filosofia cristiana, ma non l'ha nemmeno ancora raggiunta.

Il nostro dovere di studiosi e di tomisti è di conservare incorrotto questo patrimonio di sapienza elaborato dall'intelligenza dell'Aquinate; difenderlo contro le manipolazioni degli avversarii e la incoerenza di pericolosi o pavidì amici; agitarlo come una fiaccola di salvezza nel mare delle agitazioni umane, e restar fedeli a questa bandiera di scienza e di fede e di libertà cristiana: *veritas liberabit vos*!

(1) G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra scienza e fede*, p. 224.

M. CORDOVANI, O. P.

S. TOMMASO COME DOTTORE E COME SANTO (1)

*« Aligherio praecinente Ioannes XXII
anno Dom. MCCCXXIII Sanclorum Or-
dini adscripsit ».*

(Dalla medaglia commemorative papale per il centenario di S. Tommaso).

La Settimana tomistica che l'Accademia di S. Tommaso ha dedicato alla commemorazione del VI centenario della Canonizzazione del grande Dottore, svoltasi con tanta frequenza di ascoltatori, con tanta dottrina di conferenzieri nell'Aula Magna della Cancelleria, si chiude oggi solennemente all'augusta presenza della Santità Vostra.

Qui, davanti al Papa, in Vaticano, la solennità assorbe a tutto il suo alto significato, e S. Tommaso appare veramente il Dottore universale della Chiesa di Gesù Cristo.

Ultimo, veramente ultimo, debbo io sostenere l'alto onore di parlare, e nel mio cuore, ve lo confesso, Beatissimo Padre, palpitano in questo momento sentimenti profondi: di venerazione dinanzi alla Maestà Vostra, Maestro Supremo e Capo Visibile della Chiesa; di ammirazione dinanzi alla grandezza del Dottore, del Santo che debbo commemorare. Ma il mio cuore ha pure un palpito di esultanza. Lo studio e l'insegnamento della filosofia di S. Tommaso fu per diciotto anni una delle gioie più alte e più pure della mia vita; gioia e tormento, perchè non è agevole seguirlo verso gli alti vertici ove Egli guida il pensiero.

Oggi io rivivo in parte quella gioia e quell'ansia; e mi è caro portare qui la mia parola, non solo a nome dell'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino, di cui mi onoro far parte, ma anche a nome delle Scuole del Collegio Urbano di Propaganda, nelle quali ebbi ad insegnare; e delle quali è gloria seguire la più pura linea della dottrina tomistica alla pari con i più insigni Atenei cattolici di questa Alma Città:

(1) Oratio habita in solenni Commemoratione coram SSmo Dno Nostro Pro Papa XI, die 24 Novembris, ab E.mo Card, CAMILLO LAURENTI, Soc. Acad.

Sia questo come l'omaggio umile delle Missioni al grande Pensatore di Aquino. Io parlerò di lui come Dottore e come Santo; due aspetti della stessa magnifica realtà, due elementi da cui sorge l'inscindibile sua unità spirituale.

Ma alle mia povera voce mi piace premettere una voce più alta, che anche Vostra Santità si è compiaciuta ricordare nella bella medaglia commemorativa del Centenario. — *Aligherio praecinente*. — La voce di Dante fu precorritrice di quella del Papa Giovanni XXII; e quando questi nel 1323 canonizzava solennemente Tommaso d'Aquino, Dante nella sua visione lo aveva già incontrato nel sole, ed aveva espresso nel suo magnifico verso la venerazione del mondo cristiano per il grande pensatore del secolo XIII.

E non fu a caso.

La Somma di S. Tommaso e la Divina Commedia di Dante hanno meravigliose affinità spirituali. Sono forse le più alte sintesi che la mente umana abbia pensate. Dante e Tommaso, anime tanto simili e tanto diverse! Altissime e profonde ambedue. L'uno col sillogismo, l'altro col verso si adergono al vertice di ogni cosa, e volano a Dio. Ma l'uno si muove sereno, puro, tranquillo nel mondo del pensiero come ala bianchissima che fende gli azzurri del cielo; l'altro esprime le ansie di un'anima che, irrequieta tra le tempeste delle passioni, sale le irte vie della vita, prima di raggiungere le serenità ove abita Dio. L'uno è il Santo che pensa e contempla, l'altro è l'uomo che dolera e cammina. L'uno è la sintesi del pensiero, l'altro la sintesi della storia: ma pensiero che è espressione di profonde realtà; storia che è riflesso di alto pensiero; poichè come il pensiero filosofico di Tommaso è il vero Virgilio di Dante, così la teologia di Tommaso è la Beatrice del poeta. L'incontro di Dante con Tommaso, nel cielo dei Dottori, è la proclamazione della sua santità e della sua dottrina. Dottore e Santo.

A questa voce potente, che è quella della storia, farà eco la mia umile voce.

*
* *

E prima vediamo il Dottore.

La filosofia di S. Tommaso fu il punto culminante di una lenta e laboriosa ascensione del pensiero umano.

Vi sono nella storia epoche creatrici in cui sembra che un

soffio di vita e di giovinezza esalti gli spiriti a nuove creazioni; i germi si schiudono come al soffio di una misteriosa primavera, il confuso si fa distinto, gli elementi disgregati si raggruppano in armonia di unità, e balza dal caos l'ordine e si sprigiona la luce.

Il pensiero umano aveva avuto splendori e luci anche nell'antichità, e il genio filosofico del popolo greco aveva preparato materiali magnifici alla interpretazione e alla esposizione del dogma cristiano. Come le legioni di Roma avevano aperte le vie per cui sarebbero passati gli Apostoli a predicare il Vangelo, così i pensatori di Grecia avevano affinato i concetti e la parola con cui sarebbe formulato esattamente il grande e nuovo pensiero cristiano.

Fissare e degnamente esprimere il dogma fu la grande opera dei Padri e dei Concili dei primi quattro secoli; e le scuole di Antiochia, di Cappadocia e di Alessandria, aiutarono validamente la Chiesa a superare la crisi delle irrompenti eresie, succedute alle persecuzioni dei Cesari. Sopraggiunse la crisi barbarica. Erano i grandi movimenti di popoli nuovi che scendevano dal Settentrione; il mondo antico crollava, ma la fede restava germe di vita e fiaccola di luce nella grande rovina; rovina, sulla quale sarebbe sorta la giovane Europa. E la storia cammina. La corte di Teodorico vide Cassiodoro e Boezio. Carlomagno, mentre inizia il nuovo assetto politico, inizia pure nelle scuole palatine un nuovo movimento intellettuale con Alcuino. Poi è un diffondersi delle scuole abbaziali, cattedrali, capitolari in Inghilterra, Olanda, Germania e soprattutto in Francia.

Il secolo IX e il X, con i pochi elementi dell'antica cultura greco-romana; riprenderanno con più passione le investigazioni filosofiche e dai dubbi lasciati insoluti da Porfirio nella sua *Isagoge* nascerà la grande controversia degli universalisti, che avrebbe tanto esercitato gl'ingegni medioevali, educandoli alla speculazione filosofica e mettendoli innanzi ai grandi problemi della metafisica e della psicologia. Nel secolo XI, mentre Gregorio VII asserisce con la sua gigantesca lotta la libertà della Chiesa e stabilisce nell'ordine religioso e politico i rapporti della Chiesa con lo Stato, avviando al grande concetto unificativo i popoli cristiani, Anselmo d'Aosta, il grande Arcivescovo di Cantorbery, altissimo e magnifico pensatore, tenta la prima sintesi del pensiero cristiano, e apre il solco della grande Scolastica.

È un'era magnifica che si svolge; è tutto un fremere di vita

nuova, è una delle grandi epoche creatrici che attraverso mille ostacoli tenta e trova la sua via. Tra il corruscare delle armi crociate, tra l'erompere delle eresie, tra le acri dispute dei filosofi, nascono le arti nuove, si formano le lingue volgari, si affermano in Italia le libertà politiche, si svincolano dal feudalismo e nascono nuovi ordinamenti sociali. È un'ora piena di speranze e pericoli.

Irrompevano le eresie, fremevano pensieri razionalistici e pericolava la santità del **costume**. Ma la Chiesa si rinnova spiritualmente con i nuovi Ordini mendicanti che escono dalla mente di Domenico e dal cuore di Francesco; il pensiero filosofico scolastico si fa più serrato, più unito; si avvicina faticosamente alla sua sintesi suprema; la logica si affina, e Abelardo, pur dall'ingegno irrequieto e bizzarro, col suo trattato *Sic et Non* introduce il vigoroso e snello metodo scolastico, mentre i *Sententiarii* ed i *Summistae* fra cui primeggia Pietro Lombardo, raccolgono in una sistemazione ordinatamente scientifica il pensiero filosofico e teologico cristiano. Col secolo XIII la Scolastica sale al suo apogeo mentre si slanciano in alto le guglie delle grandi cattedrali di Europa. Già le tre grandi scuole di Parigi avevano dato origine allo *Studium generale*, alla sua grande Università, che fu a breve distanza seguita da quella di Oxford. Le opere di Aristotele, attraverso il commento averroistico arabo, come anche in traduzioni dirette dall'originale, apparivano, con altre opere dell'antica filosofia, sull'orizzonte filosofico occidentale; impressionavano fortemente la giovane speculazione e presentavano aiuti nuovi e pericoli nuovi. La sintesi scolastica del secolo precedente era lungi dalla perfezione. I varî frammenti della filosofia platonica e aristotelica ereditati dal passato, il pensiero stesso dei Padri e quello di Agostino non erano stati ancora fusi in una sintesi completa, perfettamente armonica; i dibattiti stessi dei realisti con i concettualisti e con i nominalisti non erano stati ancora armonizzati in una soluzione definitiva. Una grande mente ordinatrice non aveva detta ancora la sua ultima parola di luce. Ma quella parola verrà. Sorgono in questo secolo i grandi giganti del pensiero scolastico, Alessandro di Hales, Alberto Magno, Tommaso di Aquino, Bonaventura di Bagnorea. Chiudono il secolo Enrico di Gand e Duns Scoto, nei quali già impallidisce la luce.

Alberto Magno e Tommaso d'Aquino fanno gruppo a sè.

Anche Dante li ravvicina nel paradiso. Tommaso dalla sua fiamma lucente parla al poeta così:

*Questi che m'è a destra più vicino
Frate e Maestro fummi, ed esso Alberto
È di Cologna, ed io Tomas d'Aquino.*

(Paradiso, c. X.).

Tommaso più grande del suo maestro è il vero dominatore del suo secolo nell'ordine del pensiero.

Tommaso nella meravigliosa sua sintesi ha un orientamento nuovo. Benchè egli si riannodi più che verun altro alla *philosophia perennis* lodata da Cicerone, sotto un aspetto, riguardo ai suoi contemporanei è nuovo. Ma la sua novità non fu come in tanti una posa, una originalità cercata per differenziarsi dagli altri; niente di più alieno dal carattere di questo purissimo amatore del vero. La sua novità non demolì le conquiste passate, ma le sviluppò, e armonizzandole le sorpassò.

In lui la filosofia decisamente passò dal neo-platonismo o augustinismo a quello che si chiamò l'aristotelismo della Scolastica. Termini non perfettamente precisi, classificazione non esatta, ma che accenna ad una innovazione profonda, che fece della filosofia di S. Tommaso una data storica, non temo di dirlo, la più grande data storica nello svolgimento del pensiero umano. Merita, credo, una rapida illustrazione, la relazione, la posizione scambievolmente tra S. Agostino e S. Tommaso, le due menti che più hanno irradiato di luce la Chiesa e l'umanità.

S. Tommaso studiò profondamente S. Agostino; questi fu uno degli autori suoi prediletti, con S. Paolo e S. Giovanni Crisostomo. Nell'opuscolo *Contra errores Graecorum* S. Tommaso chiamò S. Agostino il più grande dei Padri.

Agostino ebbe lampi di genio; l'ala poderosa del suo forte intelletto lo porta in alto. Anima magnifica e multiforme: il grande teologo della grazia; egli che aveva sentito nella sua anima l'immane rovina della colpa e la grande ricostruzione morale; egli ch'era stato nella tomba del peccato ed aveva sentito il soffio della risurrezione alla vita. S. Agostino nelle sue lotte contro i Pelagiani, i Donatisti e i Manichei, nel suo ministero di Vescovo non ebbe occasione di unire in un sistema completo e metodico una dottrina filosofica. Il suo volo d'aquila è altissimo; ma direi

occasionale, e allora egli ascende, se mi è lecita questa metafora, in linea verticale in alto.

S. Tommaso è asceso ad altezze non inferiori, mentre l'ala della sua mente ha spaziato più in largo, quasi con una immensa spirale raccogliendo nella sua magnifica ascensione tutto il creato. Ai tempi di S. Agostino, il paganesimo dopo aver vedute spuntate le armi della persecuzione cruenta contro il cristianesimo aveva tentato combatterlo nell'ordine delle idee e sorsero i neo-platonici; risuscitando a modo loro un Platone anticristiano. S. Agostino, presente a tutte le battaglie della Chiesa e della verità, entrò nel movimento intellettuale, s'impadronì di tutti gli elementi platonici migliori, ammirò il soffio di alta spiritualità che aleggiava nella mente radiosa del genialissimo filosofo di Atene; e portò Platone a cantare la gloria del Cristo; *Plato paedagogus ad Christum*. Così il paganesimo perdè la sua nuova battaglia e il neo-platonismo pagano divenne il neo-platonismo agostiniano.

S. Agostino non conobbe Aristotele se non negli scritti dei neo-platonici; lo ammirò, pur non ritenendolo pari a Platone: *Platoni autem impar*; e poichè un uomo, sia pure un genio come S. Agostino, non basta a tutto, egli affaticato da tante lotte e da tanto lavoro non potè integrare il pensiero filosofico dei due grandi greci, superandolo in una sintesi nuova. Questa fu l'opera di Tommaso, a nove secoli di distanza da S. Agostino, in piena civiltà cristiana, dopo che tre secoli di graduale ascensione avevano preparato quel meraviglioso secolo XIII, forse il più grande che la storia ricorda. Faccio volentieri mie le parole del mio caro amico il P. Lemmens, O. M., nel suo bel libro sopra S. Bonaventura: «Aristotile e Platone, egli dice, si sono alleati in S. Tommaso, ed in ciò sta l'importanza storica mondiale di S. Tommaso».

È l'idea che ispirò Benozzo Gozzoli nella sua tavola che si trova al Museo del Louvre: Tommaso sul seggio dottorale, e ai fianchi i due filosofi greci.

E le vie erano aperte al grande Dottore di Aquino. Cito le parole del dottissimo Cardinale Ehrle (*Stimmen aus Maria Laach* 1880): «Oltre al sapere teologico di Alessandro (d'Hales), l'aristotelismo di Alberto Magno forma il piedistallo sul quale s'innalza la sublime figura dell'Angelo delle scuole. Alberto gli aveva appianato la via e nella filosofia aristotelica gli aveva procacciato un sussidio di cui mancavano Alessandro e S. Bonaventura».

Ho ruminato S. Bonaventura, Giovanni Fidenza di Bagnorea,

il caro amico, il fratello spirituale di S. Tommaso nei fulgori della mente e negli affetti del cuore. Bonaventura fu l'ultimo dei grandi scolastici agostiniani, neo-platonici, mentre avveniva l'evoluzione aristotelica di S. Tommaso. Quando il pensiero di S. Tommaso arrivò a perfetta maturità, quando il grande Dottore tornato sotto il bel cielo d'Italia scrisse il suo capolavoro, la Somma, Bonaventura, assorbito dalle cure che gli dava il governo del suo Ordine, aveva già lasciato la cattedra di Parigi. Egli non fu l'oppositore consapevole di Tommaso; egli lasciò il campo della scolastica quando Tommaso la spingeva col suo genio potente per un nuovo indirizzo. Ma fiero fu l'urto dell'innovatore pensiero tomistico con la scuola conservatrice platonica. Sursero contro di lui negli ultimi anni del suo insegnamento (1269-71) alcuni dei suoi stessi confratelli religiosi, fra gli altri il famoso Pietro di Tarantasia che fu poi Innocenzo V; ma più fieri si drizzarono i discepoli di Alessandro e di Bonaventura, Guglielmo de la Mare, Peckham e Olivi; tra i secolari più aspramente lo combatterono Guglielmo di S. Amour, Gerardo d'Abbeville, Nicola di Lisieux, Enrico di Gand. Un giorno fra il 1269-1271 in una disputa avanti all'Arcivescovo di Parigi tutta l'assemblea dei dottori investì l'umile Tommaso, che, offeso con male parole dall'irruente Peckham, dette fulgido esempio di umiltà rispondendo con soave calma e dolcezza, come depone Raimondo da Capua nei processi di canonizzazione. Lo stesso Peckham riferendo qualche anno dopo a suo modo il fatto chiama Tommaso *l'humilis doctor*. Poi vennero gli scritti polemici di Guglielmo de la Mare con il suo *Correptorium fratris Thomae*; quasi tre anni dopo la sua morte, nel marzo 1277, la condanna dell'Arcivescovo di Parigi Stefano Tempier, confermata lo stesso anno dall'Arcivescovo di Cantorbery Roberto Kilwardby nell'Università di Oxford.

Ma non ostante il fiero contrasto, il concepimento tomistico rapidamente vinceva e affermava il suo primato nell'ordine del pensiero cristiano.

Le due Somme di S. Tommaso sono, infatti, il capolavoro del pensiero filosofico-teologico cristiano, l'inno più alto che la ragione abbia cantato alla fede. Il carattere dell'opera è l'unità meravigliosa, in cui una perfetta armonia collega il pensiero filosofico in sè stesso, e questo col domma.

La grande trilogia, Mondo, Anima, Dio, hanno l'interpretazione filosofica più profonda, più logica e più vera che mente

umana abbia pensato. Nel suo stile conciso, limpido, esatto il pensiero si delinea chiaro e s'illumina di luci nuove.

Dai preziosi materiali della filosofia platonica e aristotelica già messi in opera dai suoi predecessori e contemporanei, San Tommaso costruì un edificio più armonico, dalle fondamenta più salde, e dal vertice più alto. Egli fa proprio uno dei pensieri più geniali e profondi di Aristotele, quello dell'atto e della potenza, e con sviluppi di meravigliosa bellezza vi costruisce la sua Ontologia; dall'Atto purissimo sussistente, eterno, infinito, Dio, giù giù fino al confine ultimo delle cose a quel *prope nihil* di S. Agostino, l'*ἔλη πρώτη* di Aristotele, l'*ἄμορφον* di Platone.

La causalità, la perfezione, la intelligibilità, la evoluzione delle cose scendono, nella metafisica tomistica, come deduzioni rigorose dai suoi saldi principii analitici, applicati all'esperienza. Aristotele è sorpassato, corretto, sviluppato dal genio di San Tommaso. Il metallo aristotelico è spesso fuso con quello platonico, ed eliminate le scorie, ne uscì il fulgido trono su cui Tommaso ha collocato la fede.

Nella questione gnoseologica, agitata nel medio evo nella controversia degli universali, S. Tommaso dette la soluzione del suo temperato realismo, che risponde ancora sì bene alla critica di Kant; Kant, che dopo tutto il clamore fatto intorno a lui, non è che un concettualista del secolo XVIII.

Nella teodicea, escluso nell'ordine filosofico ogni mistico intuito, sale a Dio dal contingente sulla base del principio di causalità; saldissimo principio analitico, che Kant invano cerca impugnare facendone con un vero giuoco di parole uno dei suoi giudizi *sintetici a priori*.

Adottò la bella teoria di S. Agostino sull'esemplarismo divino, ma con profonde osservazioni tolse all'eterne idealità delle cose quel vaporoso essere premondiale di Enrico di Gand, che sedusse pericolosamente altre menti, riapparve attenuato nel formalismo di Scoto, e giunse sino a filosofi recenti fra noi. Così il concetto creazionistico delle cose e la trascendenza assoluta di Dio creatore non trovano in lui nessun compromesso, nessun punto di passaggio a un insidioso monismo, a un larvato immanentismo.

Nella psicologia non accettò il dualismo dinamico di S. Agostino derivato da Platone, ma fece dell'anima umana la forma, anzi l'unica forma del corpo, togliendo la illogicità di molti suoi

contemporanei sulla pluralità delle forme; alto e profondo concetto che elude tutte le obiezioni che il materialismo oppone all'esagerato spiritualismo cartesiano. Nella ideologia combatte l'interpretazione averroistica dell'intelletto agente separato, facendone invece una virtù attiva, astrattiva, dell'anima stessa.

Solida teoria della complessa conoscenza umana, mal compresa da molti moderni; teoria che innesta con giusto nesso la nostra attività spirituale con la conoscenza sensibile, e mostra l'importanza dell'esperienza pei progressi della scienza umana.

Nella cosmologia appare egualmente la armonica unità del pensiero, eliminando quel *quid intermedium* tra la forma e la materia, che con S. Agostino ammetteva anche Alberto Magno, le *rationes seminales* i *λόγοι σπερματικοί* introdotti a torto da alcuni filosofi greci per spiegare il divenire della materia.

Tra l'uomo e Dio la teologia cattolica ammette gli angeli. S. Tommaso pure escludendo in essi la pura attualità, propria di Dio, e facendo del loro essere un atto dell'essenza, respinge però ogni composizione sostanziale nella stessa loro essenza; affermando così la pura spiritualità angelica, assai oscura prima di lui. La sua angelologia ha bellezze, profondità e luci meravigliose, e basterebbe questa a dargli la gloria di Dottore Angelico.

Il suo pensiero è lucido, alto, ordinato, profondo. Nella sua concezione meravigliosa tutto è al posto; nessun concetto antitetico turba o indebolisce la saldissima compagine del sistema; e questa filosofia pura, salda, elevata egli, come di ragione, mette a servizio della speculazione teologica.

Non possiamo entrare in questo magnifico santuario, ove più che nelle grandi basiliche, più che nelle grandi cattedrali sembra passare nella parola del Santo il soffio vivifico dell'Infinito.

Ci affacceremo solo alla soglia: è un ascendere delle cose a Dio; il grande teologo ce ne parla come forse nessun libro scritto da mano d'uomo. Vengono i misteri della vita intima di Dio e del procedere delle divine persone nel seno della divina natura. Poi il procedere per creazione dell'universo, l'ordinamento delle cose sotto il governo di Dio; l'Uomo.

L'uomo e il suo fine a Dio; e si svolge magnifico in questa seconda parte il concetto morale del grande teologo.

Meraviglioso per finezza di analisi psicologica, il trattato delle passioni; è un capitolo stupendo di psicologia introspet-

tiva; all'orecchio del teologo vibrano tutte le corde del cuore umano; poi il trattato delle virtù e dei vizi, ove all'analisi delicata si associa una sintesi geniale e grandiosa, riportando tutti gli abiti morali alle tre virtù teologiche e alle quattro cardinali.

Nella terza parte succede l'economia della Redenzione: l'incarnazione, la vita, la morte, la glorificazione del Cristo; la sua azione santificatrice permanente nella Chiesa per mezzo di Sacramenti; altissimo fra questi l'Eucaristia; poi la trasformazione finale del mondo e il regno eterno di Cristo.

Meraviglioso lavoro, monumento eterno alla fede: i concetti filosofici più alti servono al teologo per esporre, ordinare, e difendere il domma. In nessun'altra opera meglio appare che qui il collegamento della sua alta filosofia colla fede, la subordinazione della ragione alla teologia. Non rilevo che due esempi. Dalla intuizione profonda di S. Agostino sul carattere proprio della relazione, del *πρός τι* aristotelico, S. Tommaso seguendo e approfondendo il pensiero del Dottore d'Ippona scioglie la più ardua difficoltà sul mistero di Dio uno e trino. S. Tommaso fa uso geniale dello stesso concetto agostiniano per spiegare come l'idealità eterna delle cose s'identifichi con Dio stesso ⁽¹⁾; tagliando così quel secreto passaggio all'immanentismo, in cui caddero alcuni teologi che pure vantavano contro Tommaso il loro agostinismo, come Enrico di Gand.

Altro profondo e fondamentale concetto è quello sulla essenza metafisica di Dio: l'*Ipsum Esse subsistens*, l'Essere assoluto nell'ordine stesso dell'essere; Egli solo è l'*Ipsum Esse*, l'Atto puro nell'essere; Egli solo, in contrapposizione ad ogni creatura, la quale, perchè creata, perchè limitata, non può aver l'essere che come atto commensurato ad una potenza di essere. Da questo luminoso concetto, che sgorga dalla sua metafisica e tutta la sorregge, s'irradiano torrenti di luce sui più profondi misteri della teologia, sulla creazione, sulla mozione della volontà in armonia col libero arbitrio, sul mistero della gloria che unisce Dio, verità pura e sussistente, all'intelletto dei beati *ut species intelligibilis qua intelligit* ⁽²⁾; meravigliosa interpretazione della gloria, la vera *deiformitas*, la più vicina approssimazione in noi al mistero della Incarnazione; concetto sfortunatamente sfuggito

⁽¹⁾ Summa Theol., p. I, qu. XV, art. 2, ad 4.

⁽²⁾ Contra Gent., lib. III, c. 51.

a teologi posteriori anche grandi. E nella stessa Incarnazione, l'assunzione della natura umana all'esse *subsistens* del Verbo, è resa possibile dalla verità della stessa dottrina.

Questa in breve la sintesi tomistica, la sua unità. Vediamo la sua opportunità, la sua efficienza storica.

Nella mente di S. Tommaso si sono incontrati secoli di pensiero, ed il grande Dottore è apparso sulla scena della storia all'ora sua. Ora grande, decisiva e solenne: il secolo XIII; epoca storica tra due età, il medio evo e l'era nuova. La Chiesa combatteva le sue grandi battaglie e prendeva posizione contro le tempeste che si annunziavano sull'orizzonte dei tempi nuovi.

I Catari, gli Albigesi, i poveri di Lione, i poveri di Lombardia, Tanchelino, Eone della Stella, Valdo, Arnaldo da Brescia, Gilberto Porretano, mille strane eresie minacciavano la purità della fede; nelle scuole, Almarico di Benes, con David di Dinant, riportavano il panteismo di Scoto Erigena; Abelardo volgeva col suo bizzarro ingegno al razionalismo; e mentre le armi dell'Islam, ritolta Gerusalemme ai cristiani, si appuntavano al cuore della cristianità, Sigero di Brabante portava nelle scuole di Parigi l'aristotelismo arabo di Averroe. Tommaso è il grande atleta della Chiesa nel movimento intellettuale. Egli conquista definitivamente il pensiero greco, tutto l'antico pensiero, Platone e Aristotele; lo purifica, lo eleva, lo supera; egli compie l'opera dei Padri e dei grandi Scolastici: di Agostino, di Anselmo, di Pietro Lombardo, di Alberto; ed eleva nella sua Somma il baluardo, la diga, contro cui percuoterà invano nei secoli l'onda dell'eresia e dell'errore. Noi forse non sapremo mai quello che la fede, quello che la Chiesa, quello che tutta la civiltà e cultura occidentale devono a Tommaso; e la sua Somma che dopo circa tre secoli era nel Concilio di Trento, insieme alla Bibbia, l'arma contro Lutero, quella Somma, quella dottrina è ora proposta da Leone XIII, da Pio X, da Benedetto XV, dal gloriosamente regnante Pio XI a difesa contro i moderni errori, ad espressione genuina del pensiero cristiano.

Perchè il pensiero filosofico di S. Tommaso è più che mai vivo.

Venne Copernico, Galileo, Keplero, Newton. I cieli cristallini aristotelici crollarono come fragile vetro all'urto della più accurata osservazione scientifica. Timidi aristotelici della decadente Scolastica s'impaurivano di quella rovina. In verità non crol-

lava che una delle solite impalcature, delle solite ipotesi, come ne fa tante anche ai giorni nostri la scienza, per coordinare i fenomeni. S. Tommaso non se ne sarebbe impaurito, lo prevedeva anzi nell'intuizione del suo genio. Nel l. II *de coelo et mundo*, lect. 17, egli scrive: *Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere (irregularitates), non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem modum nondum ab hominibus comprehensum apparentiae circa stellas salvantur.*

La metafisica di S. Tommaso non ha a che far nulla con queste ipotesi crollate e rimane fieramente in piedi.

Ed è ben certo che tutto lo svolgimento delle scienze sperimentali e di osservazione, dalla chimica alla biologia, alla psicologia, o involge ipotesi che cadranno, o accerta fatti che rientrano mirabilmente nella grande metafisica della scuola. Ed ora anzi che dopo le critiche dell'Avenarius, del Mach, del Bergson, del Le Roy, del Poincaré sembra vacillare l'oggettività delle scienze, ora che la così detta filosofia della contingenza, dell'azione, del pragmatismo sembra appena concedere alle scienze un valore pratico ed economico, è il pensiero tomistico che sorge a rivendicare la loro solidità scientifica ed oggettiva; assicurando le basi metafisiche su cui poggiano. Così oggi, mentre si voleva mettere in contrasto la Scienza e la Fede, oggi appare che quel pensiero filosofico che difese la nostra fede, sorregge la nostra scienza.

E dei mille sistemi filosofici che si vollero sostituire dal rinascimento in poi al genuino pensiero tomistico che ne è rimasto? Un agnosticismo che professa di non sapere nulla oltre le apparenze dei fenomeni, o un neo-idealismo, una così detta filosofia dello spirito, che fa del pensiero umano l'unica realtà e si seppellisce come in una tomba nel suo povero io. Noi non vogliamo brancolare in quelle tenebre, non vogliamo scendere in quella tomba; noi vogliamo la luce, la luce che ci ha dato Dio, quella dell'intelletto e quella della fede, la luce che ci conduce a Dio, che ci conduce all'Infinito, e ci fa adorare, ci fa amare con Tommaso e con Dante

l'Amor che muove il Sole e l'altre stelle.

* * *

Abbiamo visto il Dottore, vediamo il Santo. È facile il passaggio.

La dottrina di S. Tommaso ha un intimo, profondo nesso con

la sua santità; la dottrina di S. Tommaso è un riflesso, un frutto, una espressione della sua santità.

La dottrina di S. Tommaso è la sua missione, la sua altissima missione; è il suo apostolato, la sua grande *testimonianza alla verità*.

Dio preparava alla Chiesa il suo grande Dottore. Entriamo nell'anima sua, come in un santuario; una delle anime più pure, più elevate, ove i meravigliosi doni della natura si sarebbero uniti ai più meravigliosi doni della grazia per farne un capolavoro dello Spirito Santo.

La sua vita spirituale è di una trasparenza perfetta, ove sfavilla tutta la luce di Dio, ove si accende tutto il raggio della carità. Pare dettato per lui il verso di Dante

Luce intellettual, piena d'amore.

L'anima sua, ricevuta la grazia, come bacio di Dio, nel santo battesimo, conservò intatto l'immacolato candore dell'innocenza fino alla morte. Giovanetto aveva sentito l'incanto della verginità: forse ne aveva aspirato il profumo nell'Ave, nel dolce Ave a Maria che gli fu tanto caro. E quando a 48 anni circa moriva a Fossanova, così Fr. Reginaldo da Piperno, già suo discepolo poi suo confessore, deponeva negli atti del processo di canonizzazione sulla sua ultima confessione: « *dicti Doctoris fuit in ultimo sicut confessio pueri quinque annorum, qui numquam habuisset peccati mortalis in aliqua pravitate consensum* ». La verginità, questa luce, questa gloria dell'anima, raggiunse in Tommaso d'Aquino un'espressione tipica, altissima; fu l'ala che lo elevò al suo gran volo verso Dio; e dà alla sua santità, alla sua dottrina, a tutta l'opera sua un carattere di elevatezza, di spiritualità, di pace.

Nel più grande Dottore della Chiesa Dio volle lumeggiare la relazione che passa tra la purezza e la verità. Perchè sta scritto: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.

E quando il giovane appena diciottenne, prigioniero nella torre del Castello di Monte S. Giovanni, con un tizzone ardente cacciava l'impudica donna mandata a tentarlo, e gli Angeli, nel suo mistico sonno, gli cinsero i lombi per comunicargli il privilegio della inalterabile loro purezza, allora in una delle anime più pure fu predestinato l'Angelico Dottore della verità.

È profondo e meravigliosamente bello, Padre Santo, il vostro

pensiero, quando nella vostra Enciclica, avete detto : « *Si S. Thomae pudicitia tum cum in extremum discrimen adductam vidimus, cecidisset, verisimile est nequaquam Ecclesiam suam Angelicum Doctorem habituram fuisse* ».

Sorella della purezza, figlia della luce, è l'umiltà; altra grande virtù che porta a Dio. L'umiltà, ha detto S. Agostino, è la purezza dello Spirito, come la castità è l'umiltà della carne. L'umiltà è la verità. È l'anima dinanzi a sè, com'è dinanzi a Dio; è l'anima che si riconosce qual'è alla luce di Dio; l'anima che conosce e riconosce il suo nulla, il suo peccato; che dà e riferisce a Dio tutto quello che è di Dio. Questa umiltà perfetta è verità insieme ed amore; è luce ed è forza; e questa umiltà, ove l'anima sparisce a sè stessa, dà all'anima la sua grandezza. Perchè ogni creatura è piccola cosa dinanzi a Dio. Dinanzi all'Infinito tutto il creato si confonde quasi col nulla. La nostra vera grandezza è in un rapporto a Dio; il venire da Lui, il tornare a Lui. Il superbo che si ripiega sopra sè stesso, si chiude nel suo piccolo essere, s'impiccolisce e si annulla; l'umile che guarda all'Infinito, ne partecipa la grandezza e tutto in lui canta le glorie di Dio.

Questa umiltà perfetta è uno dei caratteri della santità di Tommaso, il Dottore della verità. Guglielmo da Tocco, lo storico già suo discepolo che ne scrisse la vita, ci riporta una confidenza che Tommaso nella sua semplicità faceva a un amico: *Regratior Deo, numquam de mea scientia, cathedra magistrali et de nullo actu scholastico habui motum inanis gloriae, qui meum a sede humilitatis extolleret animum*.

Meravigliosa umiltà unita a tanto sapere!

È Tommaso, il teologo di Urbano IV, il consigliere di Luigi IX di Francia, il luminare dell'Università di Parigi, ubbidisce come un fanciullo al fratello laico datogli per assisterlo. A Bologna mentre medita passeggiando pel chiostro, al primo cenno di un frate forastiero che nol conosce, lo segue per la città zoppicando per una gamba inferma, tra la meraviglia del popolo che riconosce il famoso Maestro. Questa profonda, perfetta umiltà aprì l'anima sua alle più intime comunicazioni di Dio, e lo fece il grande Maestro della verità. Nell'immensa mole dei suoi scritti meravigliosi, non una frase, non una parola che tradisca un movimento di orgoglio; che tenda a mettere in vista sè stesso. Si può dire di lui come del Precursore, ch'egli non fu che una voce: *Ego vox*; una voce che non sen bra detta da un uomo, che ha quasi un carattere

impersonale, che nulla dice dell'autore per dare solo testimonianza alla verità. E questa verità egli ama perchè la verità suprema è Dio. S. Tommaso, che con questa altissima purezza di animo, con questa veramente angelica spiritualità, senza velo alcuno di sensualità e di orgoglio, cerca la verità, ci offre il tipo perfetto di quel *castus amor veritatis* di cui parla S. Agostino, come preparazione spirituale per acquistarla. Tommaso dall'animo così puro, così umile ha trasparenze di cielo; elevandosi alla verità, egli si eleva all'amore; anzi si eleva alla verità attraverso all'amore.

Piccolo fanciullo domanda al maestro: che cosa è Dio? era la domanda del cuore, del suo purissimo cuore; e tutta la sua vita, tutta la sua meravigliosa attività fu la continuazione di quella ricerca e di quella domanda. Sì, tutta la sua vita fu una domanda di Dio, un'aspirazione a Dio, un elevarsi a Dio. Chiese Dio al suo studio, al suo cuore, soprattutto chiese Dio a Dio nella orazione; e lì, lì soprattutto lo trovò. La sua orazione era contemplazione, era estasi, era preghiera. *Fuit miro modo contemplativus*, dice il suo storico, e in quell'alta contemplazione si accendeva il suo amore. Nei magnifici articoli della Somma, ove tratta della carità si sente dentro la sua elevata dottrina palpitare il suo cuore. È forse questo il solo punto in cui egli non ha saputo nascondersi, perchè l'amore quando è intenso non si nasconde. E da Dio l'amore scendeva al prossimo, e vi scendeva con una tenerezza che ci commuove.

Tommaso, il pensatore profondo che volge nell'alta mente i più ardui problemi della filosofia e della teologia, che fiso nei suoi grandi pensieri sembra astratto dai sensi e perde il contatto con la realtà sensibile che lo circonda, che nel fervore della sua attività intellettuale detta a più scrittori simultaneamente i suoi eccelsi concepimenti, Tommaso, questo magnifico signore del pensiero, questa intelligenza forse la più alta che fin qui ha avuto l'umanità, associa, nella profusa ricchezza della sua elevata spiritualità, ai voli dell'intelletto delicate tenerezze di cuore, soavità di carattere, amabilità di tratto che quasi ci richiamano Francesco d'Assisi: e fu geniale pensiero di Dante porre proprio in bocca a Tommaso quei versi, tra i più belli dell'Alighieri, ove si cantano le glorie del gran Poverello di Ascesi (*Parad.* c. XI).

Nella vita che ne scrisse Guglielmo da Tocco vi son tratti in cui aleggia un profumo dei «*Fioretti*». *Erat miro modo compassivus*

pauperibus; e l'autore riferendo la larghezza con cui Tommaso soleva spogliarsi delle sue tuniche e vesti per darne ai poveri, nota con delicata osservazione che il Santo abbondava di elemosina ai bisognosi perchè egli stesso abbisognava di abbondanza di affetto; *tam abundanter indigentibus consuetus erat tribuere, quantum sibi necesse fuerat affectibus abundare*. E di santi affetti accesi al raggio della carità abbondava il tenerissimo cuore di Tommaso. Come fu soave la sua amicizia con Bonaventura (altra magnifica e delicata figura), con Alberto Magno, suo maestro! Piangeva il buon vecchio sopravvissuto al suo grande scolaro ogni volta che ricordava lo scomparso Tommaso e chiamavalo fiore e gloria del mondo: *quod ipse flos fuerat et decus mundi*.

Gli si rifletteva sul nobile volto la purezza del cuore e il raggio della carità: *Semper videbant ipsum habentem alacrem vultum mitem et suavem*; e i frati andavano a lui per conforto spirituale, come il buon frate Eupanore di Salerno, uomo insigne per scienza e virtù, che spesso ricorreva a lui perchè *ex eius aspectu et locutione gratiam spiritualis laetitiae hauriret*. Anche sul letto di morte conservò queste sante delicatezze di cuore; era una gara di carità tra lui e i buoni monaci cisterciensi di Fossanova, e quando essi gli recavano la legna dal bosco, egli profondamente se ne affliggeva per la pena che se ne davano. Questo carattere santamente affettuoso del Santo, unito a un'altezza miracolosa d'ingegno e ad un possente vigore di volontà, ci mette di fronte ad uno dei tipi moralmente più perfetti, anche nell'ordine umano, che conosca la storia.

È una di quelle anime grandi, straordinarie, rarissime, che come arpa dai molti suoni, dalla gamma estesissima, vibrano su tutte le note il loro inno di gloria al Creatore.

Anche S. Paolo dall'anima fiammeggiante, dai concetti grandiosi, sembra talvolta fondersi in sentimenti di tenerezza materna: *Quis infirmatur et ego non infirmor?* — *Filioli mei, in evangelio ego vos genui*. Anche S. Agostino raccogliendosi dai voli poderosi del genio prende sfumature delicate di affetto e voci quasi di pianto. Ma quei grandi, così permettendolo Dio, conobbero un tempo le cadute e la colpa; la luce di Tommaso non ebbe mai ombra.

Ma io non ho detto tutto del Santo; vorrei il *pathos* inimitabile dei suoi carmi eucaristici per cantare la più dolce, la più santa amicizia di Tommaso, il suo amore a Cristo. Tommaso fissò lo sguardo su Gesù Cristo sotto i due aspetti più commoventi del-

l'uomo-Dio: il Crocefisso e l'Ostia; il Calvario e il Cenacolo. E allora il pensiero del filosofo diventava contemplazione, diventava preghiera, diventava estasi. Allora non era più il sillogismo della mente, era l'impeto del cuore. Allora saliva sul pulpito a parlare non più agli scolari ma al popolo, e come qui in Roma, nella vicina basilica vaticana, nella predica del Venerdì Santo era un prorompere di pianto nel popolo, che interruppe più volte le parole del Santo. Allora il filosofo diventava poeta, il cantore della Eucaristia; e dal suo cuore salivano quegli inni che ripeterà in tutti i secoli la Chiesa tra il profumo degli incensi nel sacro rito dell'altare, quegli inni di cui dice vostra Santità: *in quibus summa quaedam inflammatio spirat supplicantis animi*. E quando là a Fossanova il morente Tommaso vede recarsi il Viatico, un palpito di amore rianima la fuggente vita del Santo; e rivolto al Sacramentato Signore gli dice: *Sumo te pretium redemptionis animae meae; sumo te viaticum peregrinationis meae, pro cuius amore studui, vigilavi et laboravi, et praedicavi et docui*. (Guglielmo da Tocco). In queste parole sta tutta l'anima di Tommaso.

Ed ora alla luce della sua santità meglio comprendiamo il Dottore. La sua dottrina, il suo lavoro, i meravigliosi suoi scritti, la sua prodigiosa attività che logorò anzi tempo la robusta fibra del suo vigoroso organismo, furono l'irradiazione del suo amore, l'esplicazione del suo apostolato.

Noi comprendiamo adesso Tommaso nella sua inscindibile unità spirituale: *luce e amore*; l'inseparabilità del Dottore dal Santo. Ed egli ebbe piena coscienza della sua grande missione. Egli sentiva di dover rendere una grande testimonianza alle verità. Egli aveva sentito nell'animo giovanile il soffio di apostolato che si destava dall'animo ardente di Domenico, e lottando con meravigliosa tenacia contro la famiglia che ghibellina e guerriera sdegnava vederlo scalzo mendicante, volle essere e fu frate predicatore. Predicatore della verità con le parole e con gli scritti. Egli anzi, con Caterina da Siena, è l'esponente più alto dell'ideale domenicano. Egli intuì col suo padre Domenico che bisognava alla fede conquistare il pensiero, che all'umiltà del cuore, alla povertà della vita, ai piedi scalzi e alla ruvida veste bisognava associare le spirituali ricchezze della mente e del cuore.

Saint-Amour voleva cacciare i mendicanti dall'Università; Tommaso con Bonaventura combatte la grande battaglia, la vince, e per ordine di Papa Alessandro IV sale la cattedra di maestro

lo stesso giorno con il suo dolce amico. Viceversa alcuni fra i francescani che si dicevano spirituali vedevano poco favorevolmente i loro frati darsi all'insegnamento, e fr. Jacopone nella sua decima satira diceva :

Mal vedemmo Parisi

Che n'ha distrutto Ascisi.

Tommaso ebbe un'altra visione. Egli dedicò uno dei suoi belli articoli della Somma a provare (II^a II^{ae}, q. 188, a. 5) *quod sit instituenda aliqua religio ad studendum*; e in altro articolo insegna che fra tutte le religioni tiene il primato quella che alla contemplazione unisce l'insegnamento e la predicazione. *Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum: ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.*

È veramente Tommaso contemplò e predicò, salì a Dio con la mente e col cuore e discese agli uomini raggiante di luce e di an cre. Egli disse la sua parola che rimarrà eterna nella Chiesa di Dio. Contemplò e parlò, contemplò e scrisse. Ma un giorno, pochi mesi prima della sua morte, non scrisse più e parlò poco. La sua contemplazione in un'estasi gli aveva rivelato, forse come a Paolo, cose che il labbro non sapeva ripetere, pensieri a cui non corrisponde alcuna parola umana. Non rimaneva che uscire dal corpo e salire con l'anima alla visione intuitiva. Il Papa lo chiamava al Concilio di Lione, ma Dio lo fermò nel viaggio e lo chiamò al Concilio dei Santi nel cielo. Il 7 marzo 1274 a Fossanova moriva.

Ma il suo pensiero, la sua parola è viva perchè parola di verità, eterna come Dio da cui viene.

Beatissimo Padre, a questo punto il mio pensiero è commosso. Dinanzi alla mente si allineano i secoli che passarono, quasi si avanzano quelli che saranno. Tommaso nella sua concretezza umana apparve e sparì col grande secolo che lo vide nascere e morire. Età tumultuosa di battaglie; vide pure luci e armonie che poi si dileguarono. I giovani e frementi popoli di Europa, plasmati dalla Chiesa, avevano ancora l'unità della fede, e quella spirituale unità, quella elevata coscienza di unità, che formava la cristianità. Quali altezze avrebbe raggiunta la civiltà cristiana se quella unità non si fosse spezzata! Ma si spezzò. Il pensiero orgoglioso ripudiò la fede e si frantumò in mille sistemi. Lo Stato con Filippo il Bello diventò laico, e con lo schiaffo di Anagni divorziò dalla Chiesa; la pseudo-riforma scisse l'unità spirituale di Europa e del mondo;

e noi con tanta copia di mezzi, con tanto lusso di scoperte, con tante raffinatezze di critica, noi non vediamo che i frammenti di una civiltà debole, spezzata e divisa finchè il pensiero non avrà ritrovato la sua unità in Dio e nella fede, finchè i popoli, tutti i popoli, non avranno ritrovato la loro spirituale unità nella Chiesa. E quel giorno verrà. Una nostalgia di verità e di amore volge lentamente le anime, i popoli a Cristo, alla Chiesa. Siamo nel centro di una grandiosa crisi storica, di cui non possiamo ancora scorgere lo sviluppo. Ma abbiamo presentimenti e speranze di un migliore avvenire. Abbiamo la coscienza della nostra forza; la verità e l'amore. Padre Santo, questa solenne commemorazione di S. Tommaso ci porta questa mattina innanzi a Voi a farvi corona. Noi in Voi vediamo Pietro; vediamo la Chiesa; *ubi Petrus ibi Ecclesia*; vediamo Cristo, di cui siete il Vicario, e di cui raccogliete tutte le grandi ed eterne promesse. Voi vogliate scorgere in noi, vostra corona vivente, un'adesione incondizionata alla vostra autorità, alla fede di cui siete il Maestro, alla Chiesa di cui siete il visibile Capo. Sì, Padre Santo, intorno a Voi è un fremere di anime, un palpitare di cuori, che affrettano col desiderio e affretteranno con l'opera l'unità di tutti i popoli in un solo ovile sotto un solo Pastore. Qui col vostro Senato, con Vescovi e Prelati son migliaia di giovani alunni del Santuario che porteranno lungi nel mondo la Vostra parola, la fede di Roma; e Voi che nel fausto giorno della vostra elevazione al pontificato dalla loggia di questa aula alzavate benedicente la mano all'Urbe e all'Orbe, benedite adesso i vostri figli qui presenti e i fervidi propositi dei loro cuori.

Card. C. LAURENTI.

PARS SECUNDA
CONVENTUS PRIVATI

CONVENTUS PRIMUS

ARGUMENTUM DISCUTIENDUM

QUO ORDINE

PHILOSOPHIAE PARTES PROPONENDAE SINT

- 1^o) De *Metaphysica* generali; Utrum ante Philosophiam naturalem proponenda; Quo ordine introducendae quaestiones.
 - 2^o) De *Logica*: Utrum primo loco proponenda; Quomodo distribuenda; Utrum de diversarum disciplinarum methodis agendum; Quid de ampliacione Logicae apud modernos et de Logistica.
 - 3^o) De *Critica* cognitionis: Utrum proponenda; Quo loco; Quo modo.
-

RELATIO R. P. REGINALDI GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

Professoris in Pont. Collegio Intern. Angelico,

Parmi les sujets sur lesquels un échange de vues peut être utile en cette Semaine thomiste, plusieurs ont pensé qu'il est opportun de parler de l'ordre dans lequel il convient de proposer les différentes parties de la philosophie, ou mieux les différentes sciences philosophiques, pour être fidèle à la doctrine et à la méthode d'Aristote et de saint Thomas. La question se pose surtout pour la place à assigner à la Métaphysique générale, soit avant, soit après la Philosophie naturelle, pour celle aussi de la Logique et de la Critique de la connaissance.

On sait que jusqu'au XVIII^e siècle, plus précisément jusqu'à Wolff, tous les scolastiques distinguaient comme deux sciences la Philosophie naturelle dont l'objet est l'*ens mobile*, selon le premier degré d'abstraction, et la Métaphysique dont l'objet est l'*ens in quantum ens*, selon le troisième degré d'abstraction. Et tous les disciples d'Aristote, comme leur maître, exposaient, aussitôt après la Logique, la Philosophie naturelle générale ou Physique d'Aristote, puis la Philosophie naturelle spéciale, qui com-

prenait les traités de *Coelo et Mundo*, de *Generatione et Corruptione* et le *de Anima*, consacré à l'étude de l'âme unie au corps. Au terme de la psychologie, l'étude du *voûs*, de l'intelligence, qui a pour objet l'être, servait de transition à la Métaphysique, science suprême ou sagesse,

Alors seulement, après l'étude de l'être sensible, on abordait celle de l'être en tant qu'être. La Métaphysique traitait d'abord de sa *cognoscibilité*; c'était la critique de la connaissance, surtout de la connaissance intellectuelle, et la défense de la valeur réelle ou ontologique des premiers principes rationnels, notamment du principe de contradiction, telle qu'elle est exposée dans le IV^e livre de la « Métaphysique » d'Aristote.

Venait ensuite, selon l'ordre même de cet ouvrage, l'étude de l'être en tant qu'être pris en lui-même et de ses divisions en substance et accident, en puissance et acte.

De là on s'élevait à Dieu, par la preuve de son existence et des principaux attributs dont il est parlé dans le livre XII de la « Métaphysique ».

Finalement on abordait la Philosophie pratique, qui comprenait l'éthique, l'économie et la politique.

Tel était l'ordre selon lequel on proposait les différentes parties de la philosophie, et l'on considérait même comme des sciences distinctes la Logique, la Philosophie naturelle, la Mathématique, la Métaphysique et l'Ethique; distinction fondée sur celle de leur objet formel *quo* et *quod*.

Jusqu'au XVIII^e siècle, les scolastiques de toutes nuances, qui, après Albert le Grand et saint Thomas, ont suivi Aristote, ont conservé cet ordre que lui-même avait donné. Il suffit de citer ici Soncinas, Javelli, Jean de Saint Thomas, Goudin, Guérinois, Roselli, Sylvester Maurus.

C'est seulement au XVIII^e siècle, et surtout sous l'influence de Wolff, comme le montrait il y a quelques années le P. Géný, qu'un ordre nouveau commença à prévaloir. Il ne faut pas oublier que Christian Wolff, disciple de Leibnitz, était comme lui mathématicien, incliné par là même à préférer la méthode *a priori*; l'ordre nouveau qu'il proposa avait pour but dans sa pensée, en donnant une forme scolastique à la philosophie de Leibnitz, de mieux réfuter l'empirisme anglais d'une part et le spinozisme de l'autre, et de distinguer la philosophie de la phy-

sique expérimentale et de la physique mathématique qui tenaient à se constituer comme sciences distinctes.

Wolff se séparait d'emblée de l'empirisme en plaçant aussitôt après la logique la Métaphysique générale ou ontologie conçue *a priori*, et toute rattachée aux principes de raison suffisante et d'identité. Par là même, il suivait Spinoza sur son terrain et entreprenait de le réfuter par sa propre méthode *a priori*, « *more geometrico* ». La réfutation devait rester faible, à cause de la nécessité morale de l'acte créateur à laquelle Wolff était conduit, comme Leibnitz, par ce rationalisme *a priori*. Après l'ontologie venaient la psychologie, la cosmologie, la théologie rationnelle, qui devenaient du même coup trois métaphysiques spéciales.

Cela paraissait très clair, et au premier abord très commode pour l'enseignement, mais cette clarté apparente provenait peut-être d'un manque de profondeur et de l'oubli de certaines vues d'Aristote sur la division des sciences. La philosophie naturelle n'était plus, comme l'avait voulu le Stagirite, une science distincte, par son objet formel, de la métaphysique; elle en devenait une branche, comme la théologie rationnelle.

Cette métaphysique leibnizo-wolffienne domina dans les écoles allemandes jusqu'à l'apparition du kantisme. Kant lui-même, disciple de Wolff avant d'être son adversaire, a conservé somme toute cet ordre dans la « *Dialectique transcendentale* », où il institue la critique des différentes parties de la métaphysique dite traditionnelle.

Peu à peu bien des scolastiques suivirent le courant et se mirent à présenter la philosophie aristotélicienne et thomiste selon cet ordre *a priori* qui débute, après la logique, par la considération de l'être en tant qu'être au plus haut degré d'abstraction. C'était le péripatétisme traditionnel en quelque sorte habillé à la mode nouvelle de Wolff, on pourrait presque dire à la mode de Spinoza, puisque Wolff s'était imprudemment inspiré de la méthode de Spinoza pour le mieux combattre.

La question se pose aujourd'hui de savoir si cet habit de coupe wolffienne, pour ne pas dire spinoziste, sans être une camisole de force, ne gêne pas quelque peu dans les entournures les mouvements naturels du péripatétisme thomiste. Plusieurs scolastiques le pensent, même parmi ceux qui doivent suivre pratiquement l'ordre nouveau, qui a prévalu dans beaucoup de manuels,

et qui a été adopté en beaucoup de séminaires et d'universités. Quelques maîtres réagissent effectivement, en revenant dans leurs ouvrages et leurs leçons à l'ordre classique communément suivi jusqu'au XVIII^e siècle. C'est ce que font aujourd'hui Son Eminence le Cardinal Mercier, le P. Gredt, le P. Hugon, M. Maritain, et ceux qui se donnent à l'étude directe d'Aristote et des commentaires de saint Thomas.

* * *

Nous voudrions proposer trois des principales raisons qui portent à revenir à l'ordre traditionnel :

- 1^o) l'autorité d'Aristote et de saint Thomas,
- 2^o) la nature même de notre intelligence,
- 3^o) le principe de la division aristotélicienne des sciences.

I

Tout d'abord on ne saurait ici négliger l'*autorité même d'Aristote et de saint Thomas*. Pour exposer leur doctrine philosophique, il convient de conserver l'ordre même qu'ils ont choisi comme le meilleur, et non pas un ordre platonicien, ou spinoziste, ou wolffien, qui pourrait en quelque sorte faire violence au mouvement naturel de leur pensée.

Or Aristote s'est élevé de la Philosophie naturelle à la Métaphysique et c'est dans cet ordre qu'il a proposé ces deux sciences. Au début de sa *Physique*, l. I, ch. I, il nous dit qu'une bonne méthode doit aller du plus connu au moins connu ; or ce qui est le plus connu, sinon en soi, *quoad se*, du moins pour nous, *quoad nos*, ce sont les choses sensibles dont s'occupe la philosophie naturelle, et non pas les objets purements intelligibles, existant en dehors de toute matière, ou conçus par abstraction de toute matière, dont s'occupe la philosophie première. Aristote parle de même en beaucoup d'endroits, notamment au début de sa « Métaphysique », l. I, ch. II, où il montre qu'elle est la science suprême, plus divine qu'humaine, à laquelle l'homme ne s'élève que très difficilement. De même, au ch. I du l. IX de la « Métaphysique », il dit qu'il va traiter de la puissance et de l'acte, non plus seulement par rapport au *devenir*, comme il l'a déjà fait dans la « Philosophie

naturelle », mais par rapport à l'être en tant qu'être, et dans toute leur universalité.

Aussi saint Thomas écrit-il *In Bœtium de Trinitate*, q. 5, a. 1, en parlant de la Philosophie première : « *dicatur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire* ». De même ibid., ad 9^m : « *Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen quoad nos aliae scientiae sunt priores. Unde, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae, ordo illius scientiae est ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio et corruptio, et motus et hujusmodi* ». Saint Thomas parle encore de même dans le *Contra Gentes*, l. I, c. 3, où il oppose la méthode philosophique, qui s'élève du sensible à l'intelligible, à la méthode de la théologie, qui a pour objet premier Dieu même, connu par la révélation, et qui descend de Dieu ainsi connu aux créatures, oeuvres de Dieu, pour s'achever dans la considération du retour des créatures à Dieu, fin ultime.

Cette opposition de méthode d'un traité philosophique et d'un traité théologique est particulièrement saillante, si l'on compare la philosophie naturelle, qui s'achève chez Aristote par la preuve de l'existence du premier moteur, à la partie cosmologique de la *Somme Théologique*, qui débute I^a, q. 44 et 45 par l'étude de la création. Même différence entre le *de Anima* d'Aristote, commenté par saint Thomas, et le traité de l'Homme dans la *Somme Théologique* : le *de Anima*, selon une gradation ascendante, considère l'âme végétative, puis l'âme sensitive, finalement l'âme raisonnable et les grands problèmes qui se posent à son sujet, tandis que le traité de l'Homme de la *Somme Théologique*, dès la première question, aborde le problème de l'immortalité de l'âme raisonnable, image de Dieu, et celui de sa distinction spécifique avec l'ange dont le théologien a d'abord parlé selon la voie descendante. L'ordre à suivre en psychologie, dans un ouvrage de philosophie péripatéticienne, est manifestement celui du *de Anima* et non pas celui du traité théologique *de Homine* ; sans doute il est facile de faire un manuel de philosophie en transcrivant les morceaux de la *Somme Théologique* relatifs à l'être, à la vérité, au monde sensible, à l'âme, à Dieu, et à la morale ; mais un traité de philosophie doit être autre chose que cette juxtaposition de textes.

Le premier motif qui porte donc, aussitôt après la logique, à débiter, dans l'exposé du péripatétisme thomiste, par la philosophie naturelle, c'est l'autorité même d'Aristote et de saint Thomas, selon lesquels une bonne méthode part de ce qu'il y a de plus connu pour nous, des choses sensibles.

Sans doute, pour rendre ces choses intelligibles, il faut avoir les premiers principes rationnels, plus connus *en soi* que le sensible ; mais il suffit au début d'en avoir une connaissance relativement confuse et de les considérer tels qu'ils se vérifient dans l'ordre des choses sensibles, sans encore les envisager distinctement dans toute leur universalité et leur portée transcendante, comme le fera Aristote au l. IV de la *Métaphysique*.

Cette première raison se précise par la considération de la nature même de notre intelligence.

II

Ce n'est pas seulement un fait que notre connaissance intellectuelle se porte d'abord sur les choses sensibles, et s'élève ensuite vers les choses purement intelligibles et spirituelles ; mais ce fait répond à *la nature même de notre intelligence humaine*, qui, selon Aristote et saint Thomas, loin d'être accidentellement unie aux sens, appartient avec eux au même tout naturel : « *ex corpore et anima fit unum per se, tanquam ex materia et forma, ex potentia et actu* ».

Loïn d'être *en soi* un obstacle à *notre* vie intellectuelle, le corps et les sens lui sont nécessaires. Pourquoi ? Parce que, dit saint Thomas, (I^a, q. 76, a. 5), « la forme n'est pas pour la matière, mais plutôt la matière pour la forme... Or l'intelligence humaine est *la dernière de toutes les intelligences* », à laquelle correspond *le dernier des intelligibles*, celui qui se trouve dans l'ombre des choses sensibles. Aussi la première donnée de notre intelligence humaine est l'être des choses sensibles, ce n'est ni Dieu (1), ni l'âme elle-même (2). « *Primum quod intelligitur a nobis, secundum statum*

(1) I^a, q. 88, a. 3. « *Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom I: Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* ».

(2) I^a, q. 87, a. 1, 2, 3, 4.

praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est » (1). Et comme notre intelligence passe de la puissance à l'acte et du confus au distinct, ce qu'elle atteint d'abord, en ces choses sensibles, c'est ce qu'il y a de plus général, *leur être même*, que toute autre connaissance pré-suppose (2).

Pour parler selon la terminologie de Cajetan : « *Primum cognitum ab intellectu nostro, cognitione actuali confusa, est ens concretum quidditati sensibili* » (3). La première donnée de notre intelligence est l'être des choses sensibles, abstrait de l'individu sensible en lequel il se trouve, mais pas encore abstrait des prédicats génériques et spécifiques de cet individu : quelque chose qui est.

S'il en est ainsi, il convient manifestement en philosophie de commencer par l'étude des choses sensibles à la lumière des premiers principes rationnels connus confusément. C'est ainsi qu'Aristote commence dans sa *Physique* par étudier la mutation des substances corporelles, et les divers mouvements des corps ; c'est par là qu'il découvre la distinction de puissance et acte, pour résoudre les objections de Parménide contre le devenir, sans nier avec Héraclite le principe de contradiction ou d'identité. Par la même voie, c'est en philosophie naturelle qu'il découvre la division des quatre causes. Et c'est seulement ensuite, en « Métaphysique », qu'il généralise ces divisions, ainsi trouvées pour expliquer le devenir, et que, les considérant par rapport à *l'être en tant qu'être*, il les applique à tout être composé et causé ; ce qui lui permet de s'élever à la connaissance métaphysique de l'existence de Dieu, Être premier et Acte pur, d'où l'on peut redescendre pour avoir une intelligence supérieure de l'univers. La méthode est donc analytico-synthétique, ascendante puis descendante.

Si, au contraire, la première donnée de notre intelligence, le *primum cognitum ab intellectu nostro*, était Dieu, *primum ontologicum*, alors il faudrait procéder d'une manière purement *a priori*, synthétique et déductive, comme Parménide, comme Platon dans une certaine mesure, surtout comme Spinoza, qui entreprit de déduire de Dieu, premièrement connu comme l'être substantiel uni-

(1) I^a, q. 88, a. 3 ; item q. 84, a. 7 ; 85, a. 8 ; 87 ; a. 2, ad 2,

(2) I^a, q. 85, a. 3.

(3) CAJETAN, *Commentum in 1. de Ente et Essentia*, Prooemium,

que, non seulement les attributs divins infinis, mais le monde, considéré comme un ensemble de modes finis se succédant *ab aeterno*. Ce n'est plus alors de l'ontologie, mais de l'ontologisme, et de l'ontologisme panthéistique, qui subsiste dans une certaine mesure dans celui de Malebranche et de ses disciples : Dieu seul agit, car Dieu seul est, et c'est en lui que nous connaissons toutes choses. L'être en général se confond dès lors avec l'être divin ; le bien en général avec le bien divin : par suite notre intelligence n'est plus seulement *la faculté de l'être*, mais *la faculté du divin* ; elle devrait donc être infaillible comme celle de Dieu, tout au moins comme la foi infuse. De même notre volonté serait spécifiée non plus par le bien universel, mais *immédiatement* par Dieu même, comme la charité infuse ; elle serait dès lors, comme elle, impeccable. Saint Thomas dirait : cette méthode métaphysique purement *a priori* ne peut être que celle de Dieu même, qui seul voit tout en lui-même, dans sa causalité créatrice (1).

Si au contraire la première donnée de notre intelligence, le *primum cognitum*, était notre *moi* (soit notre propre pensée, le *cogito*, soit la force intérieure dont parle Leibnitz ou l'effort dont parle Maine de Biran), alors il faudrait commencer par la psychologie. Saint Thomas dirait : ce procédé de connaissance est celui qui est propre à l'intelligence naturelle des anges, qui connaissent tout d'abord leur propre nature spirituelle (2).

Il en est autrement pour nous, qui connaissons d'abord les choses sensibles. Nous devons donc d'abord considérer ce que nous manifeste l'expérience externe, sans pourtant négliger l'expérience interne, comme l'ont fait certains scolastiques, et sans prétendre bien sûr, comme l'empirisme, résoudre formellement la certitude métaphysique des premiers principes rationnels en la valeur de la sensation, qui est seulement présupposée dans l'ordre inférieur de la causalité matérielle, ou mieux « *ut materia causae* » (3).

(1) Cf. I^a, q. 14, a. 5 : « Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso ». Il connaît les êtres possibles, en tant qu'il les peut créer, et les êtres actuels, en tant qu'il les crée librement.

(2) Cf. I^a, q. 56, a. 1.

(3) Cf. I^a, q. 81, a. 6 : « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae ». Il faut en outre la lumière naturelle de l'intelligence, appelée *intellectus agens* ; cf. *ibidem*.

Cette seconde raison se confirme par un grave inconvénient de la méthode contraire.

Placer l'ontologie sitôt après la logique, c'est s'exposer à laisser *inaperçu* le sens profond des thèses fondamentales de la métaphysique aristotélicienne et thomiste, surtout *le sens et la valeur de la division de l'être en puissance et acte*. Il importe en effet absolument de montrer l'origine de cette distinction, selon la méthode d'invention suivie par Aristote, lorsque voulant *expliquer* LE DEVENIR nié par Parménide et Zénon, *sans rejeter*, avec Héraclite, LE PRINCIPE DE CONTRADICTION OU D'IDENTITÉ, il concilia l'un et l'autre, l'être et le devenir, l'un et le multiple, non plus seulement par le *non-être* si confus dont parlait Platon, mais par LA PUISSANCE nettement distinguée et du *possible* et de la *privation* et de *l'acte imparfait* avec lequel certains scolastiques et Leibnitz la confondront plus tard. Voilà bien ce que Wolff n'a pas vu. C'est de cette très profonde distinction de la puissance et de l'acte qu'est sorti l'hylémorphisme, la division des quatre causes, la solution des objections de Zénon contre le continu et le mouvement; la doctrine du *de Anima* sur le composé humain, sur les rapports de la faculté de connaître avec son objet, sur la liberté. C'est aussi le principe des preuves classiques de l'existence de Dieu, le fondement de l'«*Éthique à Nicomaque*» («*potentia dicitur ad actum, actus ad objectum; proinde homo, ut animal rationale, debet rationabiliter agere, propter finem honestum*»). Bref, c'est le fondement de tout l'aristotélisme. Il importe donc souverainement de montrer comment Aristote est parvenu à cette distinction si féconde, comment l'existence de la puissance réelle, réellement distincte de l'acte, si imparfait soit-il, est pour lui la seule conciliation du principe de contradiction ou d'identité avec l'existence du devenir profond qui atteint la substance même des êtres corruptibles.

Présenter autrement et quasi *a priori*, comme on le fait en tant de manuels, cette doctrine de la puissance et de l'acte, c'est laisser croire, ou qu'elle est tombée du ciel, ou qu'elle n'est qu'une simple traduction pseudophilosophique du langage courant, dont il resterait à établir la valeur, comme le dit M. Bergson. Il n'y a plus dès lors aucune profondeur d'analyse; on se contente de quelques définitions quasi-nominales sur la puissance et l'acte; on ne voit plus bien en quoi et pourquoi la puissance diffère et du simple possible, et de la privation, et de l'acte imparfait ou de la force ou

virtualité leibnizienne, qui n'est qu'un acte empêché; et l'on se borne à énoncer, sur les rapports de la puissance et de l'acte, des axiomes proposés comme communément reçus dans l'École, sans voir leur véritable valeur, de laquelle pourtant tout dépend. Ce chapitre fondamental, il faut l'avouer, reste, en bien des manuels, d'une grande pauvreté intellectuelle, lorsqu'on le compare aux deux premiers livres de la *Physique* d'Aristote et au commentaire que nous en a laissé saint Thomas. On a certainement, en philosophie, trop négligé la méthode d'invention fondée sur la nature même de notre intelligence, la dernière des intelligences créées.

III

Enfin ce qui invite à revenir à l'ordre traditionnel, c'est le *principe de la division aristotélicienne des sciences*. Selon ce principe, parmi les sciences spéculatives, la philosophie naturelle, la mathématique et la métaphysique sont distinctes par leur objet formel et le point de vue spécial sous lequel elles le considèrent.

Aristote lui-même l'a montré au l. VI de la *Métaphysique*, ch. I, en traitant de la différente manière de définir en ces trois sciences; saint Thomas l'a plus longuement établi *In Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 1. La philosophie naturelle a pour objet l'*«ens mobile»*, selon le *premier degré d'abstraction*, c'est-à-dire qu'elle abstrait seulement de la matière individuelle, mais non pas de la matière sensible commune; aussi considère-t-elle la mutation substantielle des êtres sensibles, la génération et la corruption, les altérations sensibles qui précèdent, le mouvement d'augmentation et le mouvement local, le temps qui en est la mesure ⁽¹⁾.

La mathématique a pour objet l'*ens quantum*, la quantité, soit continue soit discrète, selon le *second degré d'abstraction*, c'est-à-dire qu'elle abstrait de la matière sensible commune, des qualités sensibles, pour ne considérer que la quantité; par suite elle fait

(1) La Philosophie naturelle ne se contente pas cependant d'expliquer les phénomènes par les lois expérimentales mathématiquement exprimées, mais elle les explique par les quatre causes dans l'ordre physique, par la matière, la forme substantielle, la fin, et par la causalité efficiente des divers agents physiques subordonnés au premier moteur. Cf. *Physique* d'Aristote, l. VIII. Mais elle ne s'élève pas à considérer l'être en tant qu'être des choses sensibles, ni Dieu comme cause créatrice de leur être même; cela appartient à la métaphysique.

abstraction aussi de la substance, de la cause efficiente et de la cause finale; et il conviendrait, à ce sujet, de garder sa place traditionnelle à la philosophie des mathématiques. La métaphysique enfin considère l'être en tant qu'être, selon le troisième degré d'abstraction: c'est-à-dire qu'elle fait abstraction de toute matière, pour ne considérer que le pur intelligible, soit qu'il soit réalisé, comme l'être et la substance, dans les choses matérielles sans inclure la matière dans sa notion formelle, soit qu'il existe tout à fait en dehors de la matière, comme l'esprit et comme Dieu même.

De ce point de vue, il est donc faux que la philosophie naturelle et la psychologie, qui traite de la vie végétative et sensitive, soient une métaphysique spéciale, bien que la métaphysique considère aussi les choses sensibles, mais en tant qu'être. Ainsi dans le VII^e livre de la *Métaphysique*, il est question de la matière et de la forme, non plus par rapport au devenir, mais dans leurs rapports à l'être en tant qu'être.

Il va sans dire que la philosophie naturelle, conçue à la manière d'Aristote et de saint Thomas, n'a pas à traiter de la création, ou de la production *ex nihilo* de l'être en tant qu'être des choses sensibles; cela appartient à la métaphysique, et il convient qu'elle en parle après avoir prouvé l'existence de Dieu, en traitant de ses rapports avec le monde. Dans beaucoup de manuels scolastiques, écrits depuis le XVIII^e siècle, on traite, au contraire, de la création, au début de la cosmologie, avant même d'avoir prouvé l'existence de Dieu en théologie rationnelle; c'est un autre inconvénient de l'ordre adopté depuis Wolff (1).

Il y a ainsi chez les scolastiques des deux derniers siècles une tendance à oublier ce que disait saint Thomas après Aristote, qu'il y a plusieurs sciences philosophiques distinctes. On a voulu unifier à l'excès la philosophie, et, par contre, on a souvent méconnu l'unité de la science théologique: on a voulu, contrairement à saint Thomas, faire autant de sciences distinctes de l'apo-

(1) On voit ainsi encore que cet ordre s'inspire beaucoup trop de Spinoza, car c'est chez lui qu'il convient de faire de la cosmologie une métaphysique spéciale, et de parler de l'origine du monde aussitôt après l'ontologie, car chez lui l'ontologie s'identifie absolument, en vertu de son ontologisme panthéistique, avec la théologie rationnelle: Dieu substance unique étant, pense-t-il, le premier objet connu par notre intelligence, il faut ensuite en déduire le monde, dont l'origine sera par là même expliquée.

logétique, de la dogmatique, de la théologie morale, de l'ascétique et de la mystique ⁽¹⁾.

Il importe au plus haut point de ne pas brouiller les objets formels des sciences philosophiques ; on s'habituerait ainsi à les brouiller partout ailleurs, ce qui serait la confusion universelle. *Hoc est magnum peccatum in philosophia et in theologia, confundere objecta formalia habituum superiorum cum objectis formalibus habituum inferiorum, sive agatur de scientiis, sive de virtutibus infusis et acquisitis*. Cela conduirait à confondre l'intelligible avec le sensible (sensualisme, empirisme), et à confondre aussi l'ordre des vérités surnaturelles avec celui des vérités naturelles (naturalisme).

On objectera peut-être que la philosophie naturelle et les autres sciences philosophiques *dépendent* de la philosophie première ou métaphysique, et que, par suite, c'est la métaphysique qui doit être proposée la première.

Ce serait vrai si ces sciences philosophiques étaient *proprement subalternées* à la métaphysique, comme l'optique à la géométrie, mais il n'y a ici qu'une *subalternation improprement dite* ⁽²⁾. Tandis qu'en effet l'optique procède des conclusions de la géométrie et n'a pas de principes propres, la philosophie naturelle a ses principes propres évidents par eux-mêmes, *per se nota* ; par exemple, à propos du mouvement physique, les principes « tout changement demande un sujet », « tout ce qui est mû est mû par un autre ». Cependant ces principes de la philosophie naturelle peuvent être considérés d'un point de vue supérieur et plus universel : alors ils s'appliquent au changement dans toute son universalité et même aux mouvements de l'esprit, mouvements de l'intelligence et de la volonté. Aussi ces principes sont-ils défendus, en dernière analyse, par la métaphysique, « *secundum resolutionem ad altiores notiones et universaliora principia* », au moins par réduction à l'absurde.

(1) S. Thomas a très nettement dit, I^a, q. 1, a. 3, ad 2^m. : « Nihil prohibet, inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali... Unde... ea quae in *diversis scientiis philosophicis* tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia ; ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una lex simplex omnium.

(2) Cf. *I Post. Anal.*, lect. 25 et 41 sancti Thomae, I^a, q. 1, a. 2, et Gredt, *Elementa Philosophiae*, T. I., 205.

La métaphysique a ainsi une *priorité de dignité et de certitude* sur les autres sciences philosophiques dont elle défend les principes, mais elle n'a pas pour cela une *priorité de temps*, comme la géométrie sur l'optique. Il suffit, pour les recherches de la philosophie naturelle, d'avoir la métaphysique implicite du sens commun, qui est une ontologie rudimentaire, puisqu'il atteint confusément les premières lois de l'être qui sont aussi les premiers principes rationnels ⁽¹⁾.

Il n'y a là aucun cercle vicieux ; mais, comme le dit saint Thomas, « des effets sensibles nous nous élevons à la connaissance des causes, qui nous apprennent le pourquoi de ces effets » ⁽²⁾.

Quelques-uns concèdent tout ce que nous venons de dire, si l'on parle de l'ordre d'invention ou de recherche, mais non pas s'il est question de l'ordre de doctrine ou d'enseignement, qui serait, pensent-ils, l'inverse du précédent.

A cela il faut répondre, pensons-nous : l'ordre d'enseignement, *via doctrinae*, n'est inverse de celui d'invention que s'il est purement synthétique ou déductif, comme peut-être en mathématique. Mais en philosophie, l'ordre d'enseignement, pour les raisons que nous avons dites, ne peut être purement synthétique ou déductif : il est analytico-synthétique. Étant donnée la nature de notre intelligence, qui connaît d'abord l'être des choses sensibles, la philosophie doit, même dans l'enseignement, commencer par l'étude analytico-synthétique des êtres sensibles, parvenir ensuite à la connaissance de l'être en tant qu'être (principe de la synthèse proposée par la métaphysique générale), et finalement s'élever à Dieu, principe suprême de la synthèse

⁽¹⁾ Cf. I^a, q. 79, a. 8 ; « Ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis quae sunt prima principia. Et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat ».

⁽²⁾ S. THOMAS, *In Boetium de Trinitate*, q. 5, a. I, ad 9^m : « Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa (prima philosophia) supponit ea quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet : quia principia quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae primus philosophus accipit a naturali, sed probantur per aliqua principia per se nota.... et sic non est circulus vitiosus. Praeterea effectus sensibiles ex quibus procedunt naturales demonstrationes sunt notiores quoad nos in principio ; sed cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex illis apparet nobis propter quid illorum effectuum.... Et inde est quod Boetius ponit ultimo scientiam divinam, quae est ultima quoad nos ».

universelle: « secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum..... *In via vero iudicii*, per aeterna jam cognita, de temporalibus iudicamus et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus ⁽¹⁾.

En cela la méthode analytico-synthétique de la philosophie diffère de la méthode synthétique de la théologie, qui descend de Dieu, connu par révélation, pour retourner à lui, selon le plan même de la *Somme Théologique*. Ce fut précisément l'erreur de Spinoza, et, dans une mesure, de Wolff, d'appliquer à la philosophie la méthode purement synthétique et déductive des mathématiques, méthode qui contribua à porter l'auteur de l'*Ethique* à nier l'existence des deux causes que la mathématique ne considère pas: la cause efficiente proprement dite (ou extrinsèque) et la cause finale; ce qui était du même coup nier la création, la liberté divine et la Providence.

Telles sont les trois raisons principales qui portent à revenir à l'ordre classique des diverses sciences philosophiques: 1^o) l'autorité des Maîtres traditionnels; 2^o) la nature de notre intelligence; 3^o) le principe de la division aristotélicienne des sciences.

* * *

De ce point de vue, la critique de la connaissance est replacée là où l'a mise Aristote au livre IV de la *Métaphysique*, c'est-à-dire au début de la *Métaphysique* générale, après l'étude psychologique de la sensation et de l'intellection, contenue dans le *de Anima*. Avant de se demander quelle est la *valeur* ontologique de l'intelligence, il faut savoir en effet, du point de vue psychologique, *ce qu'est* l'intelligence, quel est son objet propre, distinct de celui des sens externes et internes: « Operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi » ⁽²⁾. Alors seulement on peut, sinon *démontrer* directement que l'intelligence est capable d'atteindre l'être, du moins le *montrer* par l'explication des termes, et réfuter les objections agnostiques qui prétendent

(1) S. Thomas I^a. q. 79, a. 9. La *viam iudicii* est celle du jugement doctrinal fondé sur les suprêmes raisons des choses, celle de la Sagesse qui juge de tout par la Cause première et la Fin ultime. C'est l'ordre synthétique, qui suit l'analyse approfondie, et donne une vue d'ensemble sur toutes choses.

(2) Pour expliquer la valeur de la connaissance il faut d'abord montrer que le connaissant diffère du non connaissant en tant qu'il peut non seulement *devenir autre*, mais d'une façon immatérielle et représentative *devenir les autres êtres* distincts de lui. Cf. I^a, q. 14, a. 1.

établir qu'elle ne saurait dépasser le phénomène subjectif ; l'étude métaphysique du phénomène ou de l'apparence montre qu'il n'en est rien et qu'une « illusion naturelle » est un non-sens et non pas un principe d'explication. La critique de la connaissance intellectuelle apparaît ainsi comme une partie de la Métaphysique : c'est la *Métaphysique critique*, distincte de la Logique, car elle porte déjà sur *l'être en tant qu'être extramental*, sinon en lui-même, du moins en tant qu'il est *connaissable* ou accessible à notre intellect.

La logique, qui porte au contraire sur *l'être de raison*, sur l'ordre à mettre dans nos concepts, subjectivement, doit être exposée au début, comme l'a fait Aristote dans l'*Organon*, pour la raison expliquée par saint Thomas : « Res, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub philosophia speculativa quasi principalis pars, sed quasi quoddam reductum ad eam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Bœtium in Comm. super Porphyrium non tam est scientia, quam *scientiae instrumentum* ».

Pour prendre position en logique contre l'empirisme nominaliste, qui nie l'existence en nous de la connaissance de *l'universel*, et par suite le fondement de l'induction et la valeur du syllogisme réduit à une tautologie, il suffit de quelques préliminaires psychologiques sur les trois opérations de l'esprit, appréhension, jugement, raisonnement : préliminaires à justifier plus tard, 1^o en psychologie et 2^o en métaphysique, dans la critique de la connaissance.

Ici encore en logique il conviendrait de revenir davantage à l'ordre même d'Aristote, fondé précisément sur la distinction des trois opérations de l'esprit, l'ordre de l'*Organon*, c'est-à-dire : les Catégories, le *Perihermeneias*, les Premiers Analytiques et les Seconds Analytiques (I).

(1) Il importe particulièrement de garder la distinction des *Premiers* et des *Seconds Analytiques*, et même des *Totiques*, qui considèrent successivement : 1^o le *syllogisme formel*, quant à la conséquence légitime, abstraction faite de la vérité de la conclusion ; 2^o le *syllogisme en matière scientifique ou démonstration* ; 3^o le *syllogisme en matière probable et les sophismes*. — La valeur ontologique de la démonstration scientifique n'est définitivement examinée qu'en Métaphysique critique ; cf. *Metaph.* I. IV.

Il conviendrait surtout d'emprunter à ce dernier ouvrage, l. II (commentaire de saint Thomas, lect. 14 à 17), tout ce qui concerne la recherche méthodique des définitions, le *verus modus venandi quod quid est*, la chasse du *quod quid est* à définir par le genre et la différence spécifique, ou le passage de l'idée abstraite confuse (*quid nominis*), qui dirige cette *venatio*, à l'idée distincte, exprimée dans la bonne définition (*quid rei*), qui est elle-même le fondement de la démonstration des propriétés ⁽¹⁾. Il faudrait de la sorte procéder à une refonte de beaucoup de définitions courantes chez les modernes. On a déjà ainsi à la fin de la logique une certaine défense de la valeur de la raison naturelle et de ses principes premiers, en attendant la critique approfondie qui ne se peut faire qu'au début de la métaphysique.

Tel nous paraît être l'ordre dans lequel il convient de proposer les diverses sciences philosophiques, pour être vraiment fidèle aux principes du péripatétisme thomiste sur la genèse de nos connaissances et sur les rapports de la double voie dont a parlé si souvent saint Thomas (*via inventionis* et *via iudicii*), l'ordre analytique d'invention et l'ordre synthétique de la vue d'ensemble qui ne peut s'obtenir qu'au terme même de la recherche, au point culminant de la pensée philosophique.

DISCUSSIO

EXCMUS DNUS JANSSENS, O. S. B., *episcopus Betsaidensis socius Acad.*, (*praeses*). Libentissime approbo ordinem in diversis philosophiae partibus docendis, prout a relatore defenditur. Forsan tamen in praxi cum difficultatibus componendum erit. Magnopere praesertim refert ut in doctrina tradenda vitentur circulationes, quibus incaute supponitur id quod postea probandum recurrit.

(1) On verrait mieux ainsi comment la *logique générale* a sa valeur en elle-même, indépendamment de la méthode particulière de telle ou telle science spéciale. Il convient cependant de parler de la méthode particulière des différentes sciences, comme Aristote l'a fait lui-même au livre VI de la *Métaphysique* en distinguant les trois degrés d'abstraction, mais ce ne peut être là qu'une application des principes de la *logique générale*, qui doit être d'abord considérée en elle-même. Il convient aussi de faire une place à la *logistique* en montrant ses rapports avec la *logique générale*.

R. P. HUGON, O. P., *socius Acad., prof. in Pont. Collegio Internat. Angelico*. Rationes, quibus orator demonstravit Metaphysicam generalem post Philosopham naturalem et immediate ante Theodiceam aptius collocandam esse, firmæ et apodicticæ videntur.

Difficultas tamen remanet quoad ordinem quorundam partium. Sic quaestio de creatione per se pertinet ad Theologiam naturalem; sed per accidens convenienter etiam ponitur in Philosophia naturali. Tractatus enim cosmologicus non est completus nisi sermo fiat de omnibus causis mundi, et proinde nisi sermo fiat de modo quo mundus procedit a causa efficiente per creationem.

Similiter talis est connexio Criticæ cum Logica ut difficilis appareat separatio. Problemata de universalibus et de valore principiorum, quæ sunt præcipua in Critica, logicus prætermittere nequit. Non impugno illos qui Criticam ut partem Metaphysicæ accipiunt; nihilominus rationes non spernendæ militant in favorem illorum qui aliter scripserunt. Attendendum est præsertim ad utilitatem scholarium.

R. P. GÉNY, S. I., *Socius Acad., Prof. in Pont. Universitate Gregoriana*. Prorsus admitto ordinem quem R. P. Garrigou-Lagrange commendat. Duas tamen difficultates proponam. *Prima* est *historica*: forsitan argumentum quod deducitur ex operibus Aristotelis non magnum habet valorem. Dubitatur enim utrum divisio et præsertim ordo tractatuum sit ab ipso Philosopho; potius ista fuerunt a discipulis inventa.

Secunda difficultas est *didactica*: iam quando scholastici, ante Wolff, unanimiter prædictum ordinem observabant, in multa inconvenientia offendebant; angebantur et conquerebantur. Quod fortasse signum est nullum ordinem exigentiis practicis perfecte respondere (quamquam ordo propositus speculative optimus apparet). Ceterum est etiam progressus possibilis in ipsa Metaphysicæ oeconomia: v. g. quaestio de potentia et actu male, i. e. incomplete, tractatur a modernis; sed haud melius exponebatur apud antiquos. Vix unus aut alter sermonem facit de limitatione actus per potentiam, quæ tamen thesis est præcipua et fundamentalis in metaphysica.

Indicabo breviter quamdam solutionem: prædictum inconvenientiens partim vitaretur si (saltem in maioribus Athenæis) primo anno — vel initio primi anni — per modum Introductionis

in universam Philosophiam, conspectus quidam generalis discipulis proponeretur. Postea facilius erit diversas quaestiones fusius explorare secundum ordinem a relatore propositum. Sic optime fecit cl. Prof. Maritain in tractatu philosophico quem nunc conscribit.

Revmus Dnus BONAMARTINI, *Soc. Acad.* Salvo meliori iudicio, Critica non videtur esse distinguenda a Logica. De cognitione nempe, sicut et de quolibet alio objecto, quaeritur quid sit et qualis sit : hoc autem praestatur a Logica, si tamen Logica vere est scientia, quod omnes concedere debent. Ceterum Critica ista ad falsa systemata refellenda restringitur ; valor enim nostri intellectus demonstrationem nec requirit, nec patitur ; solum leges, secundum quas fit cognitio, indagare possumus.

Revmus Dnus PETROCCIA, *Prof. in Pont. Seminario Lateranensi.* Divisio, quam relator defendit, optima videtur, sed est « quid ideale » ; in praxi multae inveniuntur difficultates, quas et ego in docendo expertus sum. Quapropter libenter accipio id quod R. P. Geny proposuit de aliquo veluti conspectu propaedeutico integro philosophiae cursui praemittendo.

Revmus Dnus GRABMANN, *Prof. in Universitate Monacensi.* Aliquid dicam de ratione historica divisionis philosophiae. Jam ante S. Thomam Arabes et postea Dominicus Gundissalinus de divisione scientiarum scripserunt. Mixtionem quamdam faciunt ex Stoicismo, Aristotelismo et Platonismo. Petrus de Hibernia, qui primus S. Thomam in Philosophia erudit, in suo opere inedito « In Isagogen Porphyrii » multiplicem Philosophiae divisionem proponit. Sed etiam tunc Scholastici ignorabant doctrinam peripateticam de triplici gradu abstractionis, de qua egerat Boetius in suo tractatu « De Trinitate ».

Angelicus Doctor vero ad ipsa opera Aristotelis directe attendit et ex fonte aristotelico *primus* diserte assumpsit divisionem et ordinem, postea communiter receptum. Ordo ergo ille est omnino thomisticus. Votum facio ut opusculum vere aureum S. Thomae « In Böetium de Trinitate », in quo praeclara traduntur de ordine et de methodo philosophiae, separatim edatur et commentariis historicis ornetur.

Excimus Dnus JANSSENE. Puto me omnium expectationi satisfacere, dum Revmum Dnum Grabmann precor, ut ipse illam editionem curet. Nemo est qui eam exactius perficere valeat (*Assentiuntur omnes*).

DNUS MARITAIN, *Soc. Acad., Prof. in Univ. Catholica Parisiensi*. Omnino consentio cum relatore. Difficultas tamen est in componenda methodo «ideali» cum praxi disciplinae. Conciliatio possibilis videtur si in libris ad scholam edendis tum tractatus tum quaestiones ita separentur, ut professor possit pro opportunitate ordinem mutare. Ceterum mihi placet summarium propaedeuticum a R. P. Geny propositum.

Addi posset aliquid ad argumenta quibus relator improbat ordinem a Wolffio inventum: ex ea nempe mira consecuta est confusio obsectorum formalium in scientiis philosophicis, ita ut philosophia naturalis cum metaphysica confunderetur. Metaphysica apud Cartesium fit mera introductio in Physicam, ad huius certitudinem in tuto ponendam.

Antiqui integram Physicam ut unum quid accipiebant atque tractabant. Necesse nunc habemus discernere *philosophiam naturalem* a *physica experimentalis*, et quidem videntur ibi adesse non duae partes eiusdem scientiae, sed duae scientiae diversae: objecta quippe formalia sunt diversa. Objectum philosophiae naturalis consideratur per reductionem ad ens: ens mobile est aliquod genus entis. Physica vero experimentalis demonstrat per reductionem ad intuitionem sensibilem.

R. P. BOYER, S. I., *Prof. in Pont. Univ. Gregoriana*. Quocumque loco ponatur *Critica*, mihi videtur ipsa esse primo anno philosophiae tradenda. Hoc exigit motivum psychologicum: ut scilicet statim firmetur in discipulis et rationalis efficiatur persuasio naturalis de veracitate cognitionis. Necesse est problema criticum sincere proponere; vitari enim nequit. Ceterum difficultas potius in eo residet ut bene elucidentur termini. Paucissimae theses, et quidem faciles, satis sunt ad solvendum problema. Intellectus certo cognoscit se habere veritatem, quia talem habet naturam ut possit in actu exercito iudicare de actu suo; ergo dubium reale universale est impossibile. Aliter autem se habet sensus, qui de seipso iudicare nequit: ergo non curandum de controversia inter scholasticos circa valorem cognitionis sensibilis.

EXCMUS DNUS JANSSENS. Fas sit quaedam dicere de quaestione cum praesenti sat connexa. Distinctio sane ad est inter philosophiam et theologiam, ac proinde licet philosophiae ordinem quaestionum sibi proprium eligere, a theologico diversum. Attamen *separatio* non est nimis urgenda. Nobis catholicis non est

abstrahendum omnino a Revelatione: lumen Revelationis confirmat certitudines naturales et etiam certitudinem de valore operationis intellectivae. Si quis igitur, in exponenda Philosophia catholica, ab existentia Dei initium faceret, id ei non vitio verterem.

R. P. GARRIGOU-LAGRANGE. Ad diversas animadversiones propositas respondeo me considerasse id quod est secundum ordinem *per se*, non autem id quod est solum *per accidens*. In praxi, propter mutabiles circumstantias, attendi potest et debet ad id quod est per accidens; non tamen propterea abiiciendus ordo qui est per se. Sed etiamsi ad praxim respiciamus, non sine magno detrimento Metaphysica generalis traditur ante Philosophiam naturalem: sic enim impossibile fit, propter insufficientem tironum praeparationem; ut cum amplitudine debita evolvantur quaestiones de potentia et actu, de limitatione actus, de essentia et esse.

Introductio autem quaedam in totam Philosophiam, per modum conspectus generalis, et mihi valde opportuna videtur

CONVENTUS SECUNDUS

ARGUMENTUM DISCUTIENDUM

QUA RATIONE, IN DOCENDA PHILOSOPHIA, DISCIPLINIS SUBSIDIARIIS UTENDUM

- 1^o) De Mathematica: Utrum et quatenus de novis speculationibus curandum circa locum, spatium, continuum, tempus, infinitum, motus relativitatem, etc.
 - 2^o) De Physica: Quae conciliatio quaerenda hylemorphismi cum recentiorum physicorum placitis circa constitutionem corpuscularem corporum. Quis valor legum ac theoriarum physicarum.
 - 3^o) De Biologia: Quis Biologiae usus in Psychologia.
 - 4^o) De Psychologia experimentalis: Quis ejus valor, quis usus.
-

RELATIO R. P. IOSEPHI GREDT, O. S. B.,

in Collegio internat.^o Anselmiano Professoris,

I

Primo de singulis punctis programmatibus mihi propositi brevissime dicam; postea secundum punctum, quod est de Physica, paulo latius evolvam, cum ipsum programma innuat, solutionem aliquam esse proponendam problematis de habitudine doctrinae scholasticae ad doctrinam corpuscularem recentis Physicae et Chimicae.

I. Recentissime *Mathesis* quae videbatur scientia certissima, in certitudine sua jam ita labefacta est, ut a celeberrimo Mathematico Hilbert hypothetica tantum scientia dicta sit, suppositis principiis, de quorum certitudine non constaret. Hoc autem non tantum ex eo provenit, quod multi Mathematici Kantianismo et empirismo imbuti sunt, sed etiam ex eo quod male philosophantur de ipsa essentia quantitatis. Ita negant quintum Euclidis postulatum et fingunt Geometriam non-euclidicam ellipticam et hyperbolicam, quia imaginantur spatium aliquod incurvatum existens ante quantitatem, cui quantitas adaptetur. Cum Metaphysicae, tamquam supremae scientiae ordinis naturalis, sit defendere principia aliarum scientiarum, sane philosophi est, respicere ad has Mathematicorum speculationes et vindicare principia mathematica

explicando ea ex essentia quantitatis rite intellectae. Cantor in modernam Mathematicam invexit multitudinem actu infinitam; et ita inter Mathematicos recrudit antiqua illa lis de possibilitate multitudinis actu infinitae, quae sane est quaestio praepriis philosophica. Exinde multi Mathematici concipiunt continuum infinita multitudine punctorum actu distinctum, quo etiam deveniunt ad hoc, ut continuum in puncta resolvant. Quae quaestiones omnes a philosopho alienae esse non possunt.

Secundum «principium relativitatis» ab Einstein propositum, in quo obtinet spatium et tempus seu motus, ducit ad contradictoria. Occasione alicujus difficultatis exortae circa propagationem lucis mensurandam, Einstein asseruit motum omnem relativum tantum esse, i. e. 1) a nobis cognosci non posse quodnam corpus moveatur et 2) sicut motus, tempus, spatium relative diversimode apparent secundum mensuram suam, ita etiam esse. Philosophi est ostendere, quomodo omnis motus localis (de quo hic unice agitur) sit relativus, ita tamen ut realiter existat in rerum natura. Est enim motus localis mutatio positionis unius corporis relate ad aliud, et uno tantum corpore existente motus localis impossibilis esset. Sed tamen motus localis existit in rerum natura independenter a cognitione nostra. Verum est, pro consideratione mere mathematica, corpus motum non distingui a corpore quiescente, cum unumquodque positionem suam mutet relate ad alterum. Physice tamen rem considerando corpus motum eo distinguitur a corpore quiescente, quod in illo tantum inest impulsus seu vis mechanica in virtute cujus movetur. Et evidenter distinguimus cognitione nostra corpora mota a quiescentibus. Occasione hujus doctrinae philosophi est quaestionem criteriologicam et psychologiam tractare, quomodo cognoscamus motum localem. Quae quaestio satis difficilis est.

2. *Physica, Biologia* et ceterae scientiae experimentales scientiam «quia» constituunt de ente mobili, cum Philosophia naturalis sit scientia «propter quid» de eodem ente mobili, sensibili. Ideo scientiae experimentales naturaliter sunt ordinatae ad Philosophiam naturalem tamquam initium et praeparatio ejus. Quamquam enim Philosophia naturalis potius est deductiva, tamen etiam ipsa ab experientia incipiat necesse est. Veteres non separabant scientias experimentales a Philosophia naturali, sed omnes has scientias per modum unius tradebant sub titulo

« Physicae » seu « Philosophiae naturalis ». Recentiore verò tempore, cum hae scientiae experimentales magnum incrementum acceperint, a Philosophia separantur, atque sub nomine Philosophiae naturalis non solet tradi nisi ea pars scientiae de ente mobili, quae potius deductiva seu speculativa est. Et in scientiis experimentalibus loco experientiae vulgaris, qua quasi sponte et sine arte observamus, invaluit experientia scientifica, qua data opera et arte observamus instrumentorum ope (ut ope microscopii) et ope experimenti. Recentes scientiae experimentales multum conferunt Philosophiae naturali, inquantum accuratiorem, scientificam experientiam subministrant, quae vulgarem antecellit.

Et quod dicitur de his scientiis experimentalibus valet etiam de *Psychologia experimentalis*. Psychologia igitur distinguenda est in Psychologiam philosophicam, quae est scientia « propter quid », et Psychologiam experimentalem, quae de phaenomenis psychicis est scientia « quia », scientia inductiva et descriptiva. At Psychologia experimentalis nondum ita divisa est seu segregata a Philosophia sicut reliqua scientia naturalis experimentalis. Psychologia experimentalis praesertim eo multum confert Philosophiae quod accurate determinat objecta singulorum sensuum exteriorum, id quod maximi momenti est pro quaestione criteriologica de veritate et objectivitate cognitionis sensuum exteriorum.

II

Speciatim nunc dicam paulo fusius de conciliatione quaerenda hylomorphismi cum recentiorum Physicorum placitis circa constitutionem corpuscularem corporum.

I. Secundum theoriam electronum, quae est recentissima Physicorum doctrina circa constitutionem corpuscularem corporum, omnia elementa chimica ex electronibus conflantur, i. e. ex minimis molibus electromagneticis quae in determinata distantia et determinata velocitate moventur circa nucleum aliquem. Et quidem novissime nonaginta duo elementa esse dicuntur quae omnia secundum numerum electronum ita ordine poni possunt, ut unumquodque subsequens praecedenti *unum* addat electronem, incipiendo ab hydrogênio, cujus nucleus unicum sibi copulat electronem, usque ad uranium, nonaginta duobus praeditum electronibus. Haec elementa omnia detecta sunt, exceptis quinque aut sex. Electrones dicuntur ulterius non resolubiles et ejusdem

speciei omnes. Circa nucleum vero res nondum ita explorata est. Certum est ipsum nucleum in phaenomenis radioactivitatis resolvi emittendo particulas helii et electrones. — Secundum hanc igitur doctrinam haec nonaginta duo elementa non essent elementa simpliciter, neque eorum atomi essent atomi simpliciter, cum ulterius resolvantur. Elementum simpliciter, primordiale esset electron, cui saltem *unum* aliquod alterum elementum addendum esset, repraesentatum nucleo qui opponitur electroni. Dicimus alterum hoc elementum nucleo *repraesentari*, quia dici simpliciter non potest alterum elementum primordiale esse ipsum nucleum, cum hic ulterius resolvatur. Certo tamen nucleus secundum qualitatem suam chemicam vel electricam opponitur electroni. Nucleus est electropositivus, cum electron electronegativus sit. Quare certo in nucleo praevallet alterum elementum primordiale, quod tamen hucusque separatum observari nondum potuit. Sunt qui dicant alterum elementum primordiale esse nucleum hydrogenii qui exinde «proton» vocatur. Ceteri igitur nuclei essent diversimode compositi ex hoc proto et determinato numero electronum ita tamen, ut semper praevaleret qualitas electropositiva. Praeterea, ad vitandam actionem in distans, admittitur aether, fluidum subtile continuum, in quo moventur electrones circa nucleum. Cum electrones conjunguntur cum nucleo, mutua actio electrica contingit inter ipsos et nucleum qua aequilibrantur cum nucleo stabiliter. Etiam substantia intermedia, i. e. aether, hac mutua actione necessario patitur et in aequilibrium totius involvitur. Nucleus et electrones cum aethere intermedio constituunt totum aliquod stabile *homogeneum* propter aequilibrium electricum homogenee propagatum per totam molem, *heterogeneum* autem propter diversitatem densitatis et aliarum qualitatum partium suarum: nuclei scl., electronum et aetheris, quae in toto conservantur. Positio harum partium heterogenearum ad invicem constituit atomi structuram, quae tamen non est rigida, sed mobilis, cum electrones jugiter circa nucleum moveantur. Est proinde unaequaequae atomus quasi parvum quoddam systema solare ⁽¹⁾.

(¹) Cf. W. KOSSEL, «Valenzkräfte u. Röntgenspektren» 1921. — L. GRAETZ, «Die Atomtheorie in ihrer neuesten Entwicklung⁴», 1922. — G. WENTZEL, «Fort-schritte der Atom- u. Spektraltheorie»; F. PANETH, «Das periodische System der chemischen Elemente», uterque in opere *Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften*, I, 1922. — Cfr. praeterea communicationem factam a COSTER et HEVERY in periodico *Die Naturwissenschaften* (1923), p. 133.

2. Ex altera parte illa nonaginta duo elementa, prout nobis sunt cognita, apparent secundum typum suum externum tamquam notarum conjunctiones stabiles, constantes, quae abrupte inter se distinguuntur. Ex eo quod notae, quae in singulis elementis observantur, tamquam stabiles, constantes observantur, apparet eas *proprietates* esse elementorum. In molibus corporeis phaenomena observamus duplicis generis: Quaedam oriuntur et intereunt neque constantiam habent, sensim fluunt alterum in alterum, dependent a circumstantiis contingentibus in quibus corpus invenitur; ita gradus caloris, qui corpori alicui accidit secundum medium in quo invenitur. Contra alia phaenomena constantia et stabilitate signantur in fluxu circumstantiarum contingentium; quae proinde neque sensim fluunt alterum in alterum, sed abrupte inter se distinguuntur. Iam vulgaris observatio eo modo singula corpora chimica seu elementa ad invicem distinguit secundum sensationes quas in diversis sensibus produciunt: secundum gustum, odorem, secundum pondus, secundum influxum caloris in corpus, secundum figuram externam, secundum duritiam et mollitudinem. Observatio scientifica has determinationes non rejicit, sed accuratius tantum exprimit: tamquam pondus atomicum, pondus specificum, calorem specificum, determinatam formam cristallinam, determinatum punctum effervescentiae et fusionis sub determinata pressione, majorem vel minorem duritiam sub determinata temperatura et determinata pressione. Sed diversitas proprietatum indicat differentias specificas corporum, quibus hae proprietates diversae conveniunt. Haec phaenomena constantia fundari non possunt in circumstantiis mutabilibus et contingentibus. Etiam eorum fundamentum constans sit oportet; quod non potest esse nisi ipsa essentia substantiae corporeae in qua haec phaenomena constantia observantur. Sub typo externo, sub proprietatibus extrinsecus apparentibus subjectum aliquod seu *substantia* admitenda est, cui proprietates tamquam accidentia inhaerent et qua firmiter inter se conjunguntur. Proprietates extrinsecus apparentes radican- tur in essentia constanti substantiali, sunt notae essential- es, quibus differentias internas essentielles substantiarum corporearum dignoscimus. Ideo jure merito ex diversis typis constantibus, ex diversis complexionibus constantibus notarum, ex diversis proprietatibus elementorum ad substantiales differentias specificas concludimus. Elementa chimica quae enumerantur sunt substantiae specificè diversae.

Neque potest diversitas typi, qui apparet in elementis, explicari ex sola structura atomi, i. e. ex ordine quo electrones circa nucleum in aethere disponuntur et ex virium aequilibrio ita producto, sine interna substantiali diversitate et substantiali mutatione. Diversis complexionibus stabilibus notarum quae novae oriuntur etiam diversae substantiae novae respondeant necesse est. Elementis primordialibus (electroni et proto) essentialiter ac proinde etiam immutabiliter convenit determinata qualitas electrica in gradu omnino determinato (i. e. in summo gradu). Haec est eorum proprietas fundamentalis, quae necessario cum essentia eorum substantiali connectitur. Mutatio hujus proprietatis, etiam in gradu tantum, ducit ad transmutationem elementorum. Qualitas igitur electrica secundum gradum suum determinatum minime consideranda est tamquam qualitas contingens (sicut est, ex. gr., calor extrinsecus, contingens), quae adesse potest in quocunque gradu, sed consideranda est ut nota essentialis. Elementis derivatis ex elementis primitivis *essentialiter* convenit alia qualitas electrica. Cum singulae qualitates inter se separatae in summo intensitatis gradu proprietatem constituent elementorum primordialium, temperamentum seu aequilibrium determinatum utriusque qualitatis simul cum determinata structura et determinato motu locali notam essentialem constituit elementi derivati.

Quare si ex una parte atomus elementi ex nucleo et electronibus constituta similitudinem gerit cum systemate aliquo solari, ex altera parte tamen haec similitudo omnino deficit. Nam systema solare minime constituitur, sicut atomus elementi, aequilibrio et transmutatione qualitatum specialium, sed attractione tantum; vis autem haec attractiva aequaliter omnibus corporibus convenit in proportionem molium suarum. Porro structura et motus localis alicujus systematis solaris ad libitum variari potest ita ut distantiae inter singulas stellas augeantur vel minuantur et motus fiat celerior vel minus celer. Quare inter singula systemata solaria possibilis est transitus fluens, quia possibilia sunt innumera systemata intermedia, variata distantia inter singulas stellas et variata celeritate motus ⁽¹⁾. Imo neque

⁽¹⁾ Tria probe distinguantur: 1. systema solare, quod est aggregatum mechanicum multarum substantiarum quae mere extrinsecus attractione conjunguntur; 2. atomus ex nucleo et electronibus exorta, quae est *una* substantia constituta ex pluribus partibus intrinsecus inter se cohaerentibus; hae partes quoad

microstructura constans, stabilis atomi explicari potest sine mutatione substantiali: necesse est oriatu nova substantia, quae hanc structuram expostulat; et unumquodque elementum substantia debet esse specifica alia, quia microstructuram expostulat aliam.

At etiam mixta chimica, exorta ex elementis, apparent tamquam novae substantiae quae ab elementis, ex quibus oriuntur, omnino differunt. Nam haec mixta secundum typum suum externum, secundum proprietates suas prorsus ab elementis differunt, quia oriuntur tamquam complexiones stabiles notarum quae ab elementis abrupte distinguuntur. Quare neque chimica mixtio sola structura et combinatione virium explicari potest sine mutatione substantiali. Diversis complexionibus notarum stabilibus, quae novae oriuntur, respondeant novae substantiae necesse est.

Ex quibus igitur omnibus jure merito concludimus, ortum elementorum ex electronibus et nucleo, similiter ortum mixtorum chemicorum ex elementis fieri per mutationem substantialem. Iam vero mutatio substantialis argumentum est pro doctrina scholastica de materia et forma. Quod enim substantialiter mutatur compositum est ex materia prima, quae est pura potentia, et ex forma substantiali tamquam ex duobus principiis substantialibus realiter inter se distinctis. Mutatio substantialis in eo consistit quod materia unam formam substantialem amittit et aliam acquirit. Quare tum corpora chimice composita, tum horum elementa et etiam elementa primordialia, electrones et nucleus et etiam ipse aether qui admittitur, sunt composita ex materia et forma. In ortu corporis compositi ejus elementa amittunt formas suas substantiales et oritur nova forma substantialis, quae est forma corporis compositi et quae totam molem diversis elementis constitutam informat.

3. Quaeritur igitur, quomodo haec doctrina de materia et forma conciliari possit cum doctrina exposita de electronibus? Speciatim quomodo doctrina scholastica conciliari possit cum microstructura illa mobili quam electrones cum nucleo suo in aethere constituere dicuntur? Etiam abstrahendo a doctrina

qualitates electricas in aequilibrio stabili sunt constitutae nec moventur nisi mere mechanice; 3. corpus vivens, quod similiter una substantia est constituta ex pluribus partibus intrinsecus inter se cohaerentibus, quae tamen in aequilibrio stabili inveniuntur, quarum opus corpus vivens jugiter movet seipsum,

de electronibus, microstructura aliqua suadetur analysi spectrali et phaenomenis flectionis radiorum Röntgen, et etiam abstrahendo a doctrina de electronibus, haec structura certis ex rationibus ponitur a Physicis tamquam constituta ex minimis particulis inter se distantibus et se moventibus ad invicem in medio aliquo subtili. Sed quidquid est, jucundum est sane philosopho, si doctrinam suam ita in alto collocare possit, ut etiam positiones plus minusve hypotheticas scientiarum experimentalium concedere et permittere possit.

Doctrina de electronibus videtur bene excoli posse philosophice secundum principia scholastica de materia et forma. Theoria electronum non est explicatio naturae mere mechanica. Ab initio admittit corpora inter se specificè diversa: electronem et nucleum electroni oppositum et aetherem. Neque resolvit theoria electronum totam activitatem corporum in purum motum localem, sed admittit vires ab intrinseco profectas quae in essentia corporis radicanter. Electroni essentialiter convenit determinata tensio electrica, nucleo proinde convenire debet altera qualitas electrica contrarie opposita. Plures quidem Physici oppositionem electricam mere negative seu privative concipiunt. Alii contra ad phaenomena explicanda necessarium omnino dicunt ut qualitas electrica positiva et qualitas electrica negativa statuatur tamquam duae qualitates positivae contrarie inter se oppositae. Ita G. Thomson. Haec sententia certo praeferenda est. Nam sicut uni elemento primordiali (electroni) convenit sua qualitas specifica, ita etiam alteri elemento qualitas aliqua specifica convenire debet. Una qualitas electrica in gradu intenso est proprietas elementi primordialis sc. electronis et alterius elementi quod opponitur electroni. Ambae autem qualitates in gradu remisso ad invicem sociatae proprietatem constituunt elementi derivati. Nam duae qualitates contrarie oppositae in gradu intenso se excludunt ab eodem subjecto; non possunt ei inesse nisi in gradu remisso. Nucleus et electron, cum ad invicem conjunguntur, contrarie ad invicem agunt: alter tendit ad sibi assimilandum alterum, cum unusquisque suam qualitatem in altero producat. Electron in nucleo negativam, nucleus in electrone positivam producit qualitatem electricam. Ea mensura autem qua una qualitas communicatur, altera contrarie opposita remittitur. Id igitur quod hac mutua activitate efficitur ultimo est temperamentum utriusque qualitatis

electricae in omnibus partibus stabiliter jam ad invicem conjunctis : in nucleo, in electrone et etiam in aethere, cum etiam aether transmutetur et in tensionem electricam involvatur. Sed in theoria electronum vis electrica consideranda est ut vis chimica fundamentalis, quae substantiales corporum mutationes efficit, efficiendo conjunctiones stabiles electronum cum nucleo secundum determinatum numerum et determinatam structuram et determinatum aequilibrium electricum. Vis electrica est proprietas fundamentalis elementorum primordialium: electronis et nuclei. Ex aequilibrio ejus et ex structura simul cum determinato motu locali derivantur ceterae qualitates corporum et proprietates. Ita corpus aliquod habet hunc vel illum colorem secundum quod habet aliam structuram, qua determinatae undulationes aetheris producuntur. Simili modo etiam odor, sapor, pondus atomicum, calor specificus etc. ex aequilibrio electrico et structura et motu alicujus corporis derivantur.

Electrones et nucleus ita ad invicem et in aetherem intermedium agunt, ut in tota mole his partibus constituta producant typum illum extrinsecus apparentem stabilem cui respondet nova substantia atomi elementi (derivati). In tota mole oritur illa complexio stabilis notarum quae proprietatem elementi constituit. Quare etiam hoc ipsum elementum oritur. Oritur essentia substantialis hujus elementi quod cum hac notarum complexione stabiliter conjungitur. Actio electronum et nuclei ea est, ut non tantum accidentales alterationes, sed substantialem mutationem producat. Cum electrones et nucleus seipsos et aetherem accidentaliter alterant, seipsos et aetherem etiam substantialiter transmutant. In tota mole ex electronibus, nucleo et aethere conflata, quae atomum elementi exorti constituit, oritur nova et altior determinatio specifica, nova forma substantialis, forma elementi. Singulae partes (nucleus, electrones, aether) amittunt substantialitatem suam; formae substantiales intereunt. Earum locum tenet nova forma substantialis elementi, quae formas illas veteres virtualiter in se continet. Electrones et nucleus nunc etiam inter se cohaerent tanquam unum continuum mediante aethere, qui similiter ad substantiam unam totius pertinet. Haec cohaesio continua omnino necessaria est, ut ex diversis componentibus *una* substantia, *unum* individuum substantiale oriatur. Nam individuum est quod est in se indivisum. Haec autem divisio in ordine

corporeo non tantum est indivisio formae, sed etiam materiae et quantitatis. Nam si dividitur materia et quantitas, etiam forma dividitur, quia haec per materiam individuatur. Forma quae diversas, inter se divisas materias informat, non est *una* forma, sed sunt plures atque hoc modo non *unum* individuum oritur, sed oriuntur plures numero inter se distinctae substantiae. Est proinde atomus elementi (derivati) *una* substantia continua, ex partibus heterogeneis conflata propter heterogeneam densitatem et propter alias particularitates partium: nuclei et electronum et aetheris. Et in hoc toto electrones jugiter moventur circa nucleum. Considerando aequilibrium electricum aequaliter per totam molem propagatum, hoc totum tamen iterum homogeneum est, i. e. accidentalis heterogeneitas subordinatur altiori homogeneitati accidentali. Nam idem temperamentum qualitatum electricarum contrarie oppositarum aequaliter per totam molem diffusum est. Haec altior et superior homogeneitas est necessaria dispositio ut tota illa moles, exorta ex electronibus et nucleo et aethere, *una* forma substantiali informetur ac proinde *una* sit substantia. Sicut accidentia respondere debent substantiae, ita substantiali unitati etiam respondere debet unitas accidentalis dispositionis materiae.

Eodem modo mutatione substantiali etiam molecula corporis chimice compositi oritur ex elementis. Etiam haec molecula est *una* substantia continua partibus dissimilaribus praedita. Sed etiam ex multis moleculis ejusdem speciei formatur moles continua quae *una* substantia est. Sicut mediante aethere electrones et nucleus et atomi ex eis constitutae inter se cohaerent, ita etiam moleculae ejusdem speciei cohaerent et unum continuum constituunt.

4. Esse possibilem, non obstante unitate substantiali et cohaesione continua partium, eam structuram quae secundum theoriam electronum admittenda est, i. e. structuram ex partibus heterogeneis et ad invicem mobilibus, hoc ostenditur ex analogia cum corpore vivente. Corpus vivens certo est *una* substantia, *unum* individuum. Et haec substantia componitur ex partibus heterogeneis. Heterogeneitas partium, organorum, cellularum, partium cellularum directa observatione constat. Etiam cohaesio partium continua, experientia constat. Omnes cellulae cohaerent mediante substantia intercellulari. Et hae partes ad invicem mobiles sunt secundum situm. Nam sub-

stantia vivens non constituit totum rigidum, omnino durum. Processus vitae propter continuam materiae mutationem in vivente expostulat statum solido-liquidum in substantia vivente. Sed praeprimis structura sanguinis analogum perfectum est microstructurae mobilis illius quae secundum theoriam electronum philosophice excultam in materia non-vivente admittitur. Sanguis est totum aliquod vivens quod conflatur ex cellulis et plasmate tamquam ex partibus inter se cohaerentibus. Sanguis a physiologis simpliciter tamquam textura consideratur; quae textura hoc habet peculiare quod cellulae conjunguntur plasmate liquido. Et mediante plasmate cellulae non tantum inter se, sed etiam cum arteria viva cohaerent; cellulae continuantur inter se et cum pariete arteriae. Si haec continuitas interrumpitur, moritur sanguis, i. e. coagulatur. Haec sanguinis coagulatio non tantum observatur cum sanguis ex arteria effunditur, sed observatur etiam intra corpus vivens, intra ipsam arteriam, si, tubo intra arteriam introducto, aut alio modo, destruitur cohaesio cum arteria viva ⁽¹⁾.

Admissa structura ista immobili, substantia corporea non vivens similior fit viventi. Tamen intacta manet omnino differentia essentialis inter minerale et corpus vivens. Obiter tantum notemus differentiam inter mineralis microstructuram ex nucleo et electronibus, atomis et moleculis conflata et viventis organisationem ex cellulis et texturis constitutam. Differentia praecipua, quae statim apparet neque ullo modo infirmatur microstructura mobili mineralis, est aequilibrium stabile, status quietis omnium partium mineralis, et aequilibrium labile, status continuæ sui motionis in corpore vivente. In corpore vivente singulae partes suas vires et suas activitates habent. Haec multiplicitas non redigitur in unitatem aliquam nisi eo quod partes omnes earumque vires subsunt influxui animae, quae, mediante vi nutritiva per omnes partes diffusa, utitur omnibus partibus tamquam instrumentis ad bonum totius. In hac subordinatione ad vim nutritivam consistit etiam aequilibrium labile, in quo omnes partes corporis viventis constitutae sunt ad invicem. Omnibus partibus quaedam independentia convenit, id quod requiritur ad sui motionem corporis. Singulae partes, suam activitatem exercentes, ad invicem agunt et in totum ad evolvendum

(1) Cf. G. v. BUNGE, «Lehrbuch der Physiologie des Menschen», § De sanguine,

et conservandum totum. Et haec quidem activitas non est uniformis, sed variata, prout ad bonum totius expostulant circumstantiae. Nomine autem partium viventis, quibus subordinata haec independentia convenit, intelligantur non tantum organa majora, sed etiam horum organorum partes, cellulae et ea quibus cellulae constituuntur usque ad substantias quae a chimicis «organicae» dicuntur, i. e. complexiores combinationes carbonici ex quibus, chimice loquendo, totum corpus vivens constituitur. Omnes hae substantiae (albumen, lecithinum, nucleinum etc.) suas habent vires chimiques suasque activitates, atque anima tamquam forma substantialis corporis singulas has partes informat alio modo, etiam substantialiter, quatenus ipsa anima eminenter-formaliter est forma albuminis, lecithini etc. Heterogeneitas partium in vivente proinde multo major est quam in minerali. In minerali enim vires chimicae aequabiliter per totum diffunduntur, quo constituitur aequilibrium stabile et status internae quietis. Activitas omnium partium est una eademque; uniformis et ad extra tendens. Quare in minerali nulla contingit sui motio. Etiam motus localis electronum circa nucleum est motus uniformis pure ab extrinseco causatus qui non mutatur nisi mere mechanice ab extrinseco. Minerale non se determinat ad hunc motum mediantibus partibus suis sicut mediante aequilibrio labili in vivente contingit; hic motus cum minerali communicatur ab extrinseco. – Manifestum est, corpus vivens etiam non viventis microstructuram ex nucleo et electronibus constitutam in se complecti, cum substantiae «organicae», ex quibus chimice loquendo corpus vivens conflatur, ex moleculis et atomis componantur quibus haec structura convenit.

5. Doctrina igitur scholastica de materia et forma bene conciliari potest cum theoria electronum, et haec philosophice excoli potest secundum doctrinam scholasticam. Ad eruendam doctrinam de materia et forma sufficit vulgaris experientia quae etiam veteribus praesto erat. Vulgaris experientia, praesertim si attendit etiam ad corpora viventia, substantiales mutationes in mundo corporeo detegit, quo ipso patet corpora composita esse ex materia et forma. Aristoteles, S. Thomas ejusque schola miro modo hanc doctrinam excoluerunt. In explicatione speculativa doctrinae de materia et forma Philosophia naturalis scholastica essentialiter consistit. Veteres doctrinam de materia et forma opinionibus sui temporis applicuerunt, sicut nos eam applicamus

opinionibus scientiae experimentalis recentis. Conceptus materiae et formae, tamquam conceptus vere philosophici, tantae amplitudinis sunt, ut eis subsumi possint etiam diversae opiniones. Philosophia enim ex natura sua tendit in primas causas et in id quod est maxime universale. At manifestum est progressum scientiarum experimentalium etiam philosophiae naturalis progressum fovere. Data enim illa accuratiore scientifica experientia, potest philosophica speculatio magis accuratiusque ad particularia descendere eaque perfectius penetrare. Ex altera parte tamen notandum est, etiam scientiam experimentalem recentem non prae se ferre indolem scientiae ultimo determinatae. Speciatim doctrina electronum prout nunc proponitur non apparet tamquam doctrina absoluta et ultimo perfecta quae ulterius non sit evolvenda et forte etiam multipliciter transformanda. Philosophus scholasticus animo quieto hanc evolutionem expectare potest, quin timeat ne aliquid scientia experimentalis contra ipsum efficiatur. Ejus enim doctrina ita in alto posita est, ut collisio inter eam et scientiam experimentalem impossibilis sit, dummodo ne scientiarum experimentalium cultores mundum corporeum mere mechanice explicare velint aut quaedam in se contradictoria praesupponant, ut sunt actio in distans et vires sine substantia subsistentes. Sed philosophi est investigare, quid valeant principia et conceptus ab aliis scientiis praesupposita.

DISCUSSIO

EXCMUS DNUS JANSSENS (*praeses*): Duo notare velim:

1^o Quantum mihi videtur, non sufficit ut doctrina nostra de materia et forma conciliari possit cum conclusionibus et hypothesebus scientiae modernae; sed insuper ostendendum est facta scientifica nostram explicationem philosophicam prorsus exigere, ita ut secus stare nequeant. S. Thomas enim, ut ipse Aristoteles, doctrinam suam ex experientia, quae suo tempore habebatur, deduxit.

2^o Fortasse expositio R. P. Gredt plus aequo extenuat differentiam essentialem inter vivens et non vivens. Equidem hanc differentiam extollerem; dubitari enim potest utrum theoria materiae et formae cum eadem certitudine applicetur non viventi ac viventi.

R. P. GREDT: In mea relatione pro viribus conatus sum hoc praecise demonstrare, nempe ea quae dicunt chimici omnino exigere doctrinam de materia et forma.

R. P. HUGON: Certe valde utilis est philosopho notitia scientiarum physicarum. Hae igitur discipulis nostris tradendae sunt, sed, ut aiebat Leo XIII in epistola quadam ad episcopos Galliae, *in ordine ad philosophiam*. Sunt igitur excolendae *extra* scholam philosophiae. Melius esset, si libri in usum scholarum scripti quam brevissime de factis scientificis sermonem haberent, atque ad conclusiones certas, potius quam ad hypotheticas explicationes attenderent; secus enim incessantes mutationes erunt introducendae. Sed insuper periculum est ne confundantur objecta formalia scientiarum.

R. P. GARRIGOU-LAGRANGE: Ad me quod attinet, puto, saltem in athenaeis maioribus, necesse esse facta scientifica et hypotheses cum thesibus philosophicis conferre, prout optime relator fecit. Ex hoc utique sequitur libros scholasticos non esse immutabiles, sed non videtur inconveniens, in huiusmodi libris, praeter illud quod immutabile est, aliquam partem mutabilem haberi.

Revmus D. BONAMARTINI. Doctrina de materia et forma non solum est conferenda cum factis scientificis, sed etiam et praesertim sub aspectu genetico consideranda, nisi ipsam velimus perperam intelligere. Porro notiones materiae et formae originem habuerunt ex Cosmogonia: non satis attenditur ad influxum religionis in prima philosophiae exordia.

R. D. ZIMMERMANN, *Rector magnificus Universitatis Zagabiensis, in eadem Univ. Professor*: Sperabam relatorem plura esse dicturum de theoria relativitatis Einstein, de qua hodie multum disputatur quamque philosophus catholicus ignorare nequit. Haec theoria est quidem intellectu difficilis. Ad ipsam tamen omnino attendendum, eo vel magis quod plerique philosophi moderni, cum theoriā agnosticā de natura cognitionis aliunde profiteantur, Einstein interpretantur vel in sensu positivistico vel in sensu idealistico kantiano. Quapropter theoria «relativitatis» non est examini subjienda solum in ordine ad Cosmologiam vel in ordine ad Criteriologiam, sed sub utroque aspectu simul.

Nodus quaestionis, sub aspectu cosmologico, videtur esse hypothesis de *motu absoluto*: haec igitur est examinanda. Sub

aspectu autem criteriologico, movetur dubium de valore cognitionis sensibilis. Relator etiam egit, etsi brevissime, de *psychologia*: Non mihi videntur duae esse psychologiae, experimentalis una et rationalis altera; sed potius dicendae sunt duae partes ejusdem scientiae psychologicae. Hanc dividerem primo in empiricam et rationalem; deinde empiricam rursus in experimentalem et introspectivam.

Revmus D. GRABMANN: Fas sit votum facere ut ea quae S. Thomas de physica et de psychologia empirica scripsit, in unum colligantur et separatim edantur. Sic veluti pons haberetur inter philosophiam thomisticam et scientias modernas; jam multa examinavit et optime solvit Angelicus doctor, v. g. de oeconomia memoriae (cfr. *Comm. in libr. De memoria et reminiscentia*).

Revmus D. DI SOMMA, *soc. Acad.*: Duo proferam: unum per modum asserti, alterum per modum interrogationis.

1) Theoria Aristotelis de materia et forma, si genetice consideratur, originem vere metaphysicam habuit; adinventum enim fuit ad solvendum problema quod in schola Eleatica praesertim agitabatur, de novitate essendi. Quaestio autem de ente et de novitate essendi in ente est stricte metaphysica.

2) Quaero a R. P. Gredt utrum illa quae ipse dixit de continuitate electronum et nuclei atomici cum aethere, et praesertim de continuitate plasmatis sanguinei cum globulis et cum vasculis, largiorem interpretationem de natura continui supponant, an strictam definitionem aristotelicam, iuxta quam continua sunt « quorum extrema sunt unum ». Si haec retinetur, quomodo mobilitas quorundam partium potest cum rigiditate ceterarum componi?

R. P. GREDT: Notionem strictam continui omnino retineo, nec video cur non possit una pars unius continui relate ad alias moveri.

R. P. GAETANI, S. I., *e coll. scriptorum comm. period.* « La Civiltà Cattolica »: Vellem paulo fusius agitare quaestionem, quod momentum sit Psychologiae experimentali tribuendum. Si nomine Psychologiae experimentalis venit « Psycho-physica », tunc quasi nullum habet momentum et vix ad ullam conclusionem ducit. Si vero Psychologia experimentalis sensu stricto sumitur, pauca quidem *nova* utilia docet; sed confirmationem haud spernendam thesibus thomisticis affert. Plura exempla

afferre possem; satis sit animadvertere prof. De Sarlo, qui docet Florentiis, quum a mera observatione initium sumpsisset, ad conclusiones devenisse, quae cum thesibus peripateticis magnam habent affinitatem. Insuper optime probat Psychologia experimentalis philosophiae scholasticae nihil esse timendum ab experimentis et inquisitione modernorum.

D. MARITAIN: Non vacaret periculo praepropera cura quaerendi conciliationem philosophiae scholasticae cum scientiis experimentalibus. Historia nos docet « concordismum » olim malos fructus protulisse. Ceteroquin experientia, quae ad basim metaphysicae invenitur, est experientia vulgaris, obvia, non illa exquisita quae ad mensurationes scientiae mere positivae auct. Insuper, difficile est in scientiis modernis secernere conclusiones certas ab hypothesibus quae probabilem tantum habent valorem; philosophus autem in vanum laboraret, si doctrinam suam successivis hypothesibus accommodare vellet.

Notandum insuper quosdam dicendi modos apud philosophum valorem vere explicativum obtinere, qui a viro scientiis dedito ut mere verbales passim habentur, et vice versa. Non sub eodem aspectu, nec sub eadem luce eadem phaenomena ab hoc et ab illo considerantur. Quapropter concordia est potius prae oculis habenda ut terminus « idealis »; cavendum autem ne hypotheses scientificae assumantur ut fundamentum doctrinae philosophicae.

Dubium exortum est de genesi atque indole doctrinae hylemorphismicae, utrum ad physicam, an ad metaphysicam pertineat. Si metaphysicam sensu moderno definiamus, theoria de materia et forma dici potest ad metaphysicam pertinere. Si vero, admissio triplici abstractionis gradu, metaphysica sensu aristotelico et thomistico a philosophia naturali distinguitur, tunc doctrina de materia et forma non est pars metaphysicae, sed philosophiae naturalis.

Revmus D. DI SOMMA: Dici forsitan posset doctrinae originem esse physicam, evolutionem autem in metaphysica compleri.

R. P. BARBADO, O. P., *prof. in Pont. Int. Collegio Angelico*: Distinguendum videtur inter id quod est fundamentum, in quo philosophica demonstratio innititur, et id quod congruit ad modum confirmationis et ornamenti. Fundamentum doctrinae non est reponendum in hypothesibus scientificis; sed convenienter post demonstrationem quaeritur concordia.

Distinguenda insuper *scientia quia* a *scientia propter quid*. *Scientia quia* non est proprie philosophica, et ideo illae disciplinae quae pertinent ad *scientiam quia* extra scholam philosophiae tradendae sunt. Ita dicendum videtur de Psychologia experimentalis.

R. P. GIANFRANCESCHI, S. I., *Praeses Academiae « Nuovi Lincei »*, *Prof. physicae in Pont. Univ. Gregoriana*: Consentio omnino illis quae optime dixit clarus relator. Aliud est objectum scientiae physicae et aliud objectum philosophiae; attamen connexio talis est ut impossibile sit in philosophiae schola prorsus abstrahere a scientiis experimentalibus.

Et quidem theoria de materia et forma optime conciliari potest cum conclusionibus et hypothesis scientificis. Difficultas non est de ipsa concordia sed de modo eam proponendi.

Quod ad theoriam relativitatis attinet, philosophus scholasticus admittere nequit theoriam relativitatis, quippe quae ultimatim subvertat ipsam objectivitatem scientiae.

Scientia moderna versus unitatem tendit; quam tendentiam, in se optimam; promovent philosophi, dum problemata scientifica propria methodo atque ratione et ipsi agitant.

CONVENTUS TERTIUS

ARGUMENTUM DISCUTIENDUM

QUOMODO

CUM PHILOSOPHIA "MODERNA,, AGENDUM

- 1^o) De erroribus philosophiae modernae: Quinam maxime periculosi; Quis aptior eos refellendi modus.
 - 2^o) De genuino progressu philosophiae apud modernos: In quibus praesertim quaestionibus inveniatur.
 - 3^o) De eclectismo in philosophia: Quae eius formae, quod periculum.
-

RELATIO REVM DNI IANUARI DI SOMMA

Soc. acad., Archibasil, Liberlandae Canonici.

" I.

I. Philosophia moderna, quatenus et contemporanea dicitur, si varia eius systemata spectentur, ad triplicem revocatur typum; nempe ad idealismum, positivismum, pragmatismum. *Idealismus* transcendentiam super phaenomena et reductionem ad unum importat, quod unum est *ego*, vel idea, vel ratio, vel voluntas considerata transcendentaliter, tamquam immanens principium phaenomenorum omnium. Unde et pantheismum idealem exhibet, quadam affinitate praeditum cum vetusto pantheismo orientali et neoplatonico, iuxta quem omnia 'ab uno tamquam a supremo intellectuali principio manabant. Quae conformitas utriusque pantheismi, centrum vel principium suum habentis in sphaera ideali seu intellectualitatis, ex eo videtur pendere quod pantheismus ille vetustus characterem religiosum praeseferebat, cum originem duceret e corrupta divinitatis notione; pantheismus autem modernus procedit a subiectivismo, qui hominem ut centrum universi considerat atque constituit. *Positivismus*, ex se, humanam cognitionem et scientiam intra limites ordinis mere phaenomenici coarctat. *Pragmatismus* autem, de possibilitate cognitionis speculativae desperans, intellectualismo praetermisso, viam quandam novam, mediante actione et experientia, ad intuitionem vitalem veritatis aperire conatur.

Error autem prae caeteris indoli nostrae aetatis respondens pragmatismus esse videtur, qui et agnosticis ex una parte urget quam maxime; ex altera vero, audacia novissima, ab ordine intellectuali, quem chimericum habet, veritatem aufert ut eam veluti transferat in sphaeram arationalem practicae realitatis, quam nonnisi practice assequi possumus.

Tres autem recensitae formae philosophiae contemporaneae, si res praesertim historice spectetur, principium proximum et adaequatum habent in doctrina kantiana, unde derivant tamquam e fonte communi, eadem fere ratione qua empirismus anglicus et idealismus cartesianus in criticismum ipsius Kantii concurrerunt. Et idealismus quidem contemporaneus immediate pendet a Kantio, sub respectu historico, propter Fichte, sub respectu theoretico, propter doctrinam de transcendentalibus humanae cognitionis principiis seu formis, quae cognoscibilitatem adeoque realitatem mundi, tamquam ignoti cuiusdam X, quam maxime extenuabant.

Positivismus autem, etsi moderni eiusdem assertores ad illud quod *absolutum* vel *incognoscibile* vocant haud raro transiliunt, ad criticam kantianam redit tum analyticae tum dialecticae transcendentalis, secundum quam phaenomena ordinamus per categoriam causalitatis, neque praeter phaenomena categoria haec extensionem admittit.

Pragmatismi vero germen in critica rationis practicae inenitur, quae supremas veritates theologiae naturalis atque psychologiae super agnosticum fundamentum imperativi categorici restituere conatur.

Quibus praemissis, difficile non est invenire atque ostendere errores philosophiae modernae maxime periculosos. Puto æquidem hos errores ad placita esse revocandos, quae ipsam originem philosophiae contemporaneae intrinsece afficiunt atque vitiant. Sunt igitur hi errores potissimum duo:

Primo quidem: negatio cartesianae evidentiae et valoris obiectivi cognitionis nostrae. Exinde enim, ope Cartesii ipsius atque Locke, subiectivismus modernus extitit. Quem tamen uterque infeliciter conatus est superare vel recursu ad Deum vel argumento ex principio causalitatis deducto. Unde factum est ut, servata ad mentem utriusque, indirecte non minus ac vitiose, existentia rerum extra nos, philosophia antiqua tunc temporis non perierit omnino, sed quoad veritates praecipuas

theologiae naturalis atque psychologiae, tamquam in quibusdam suis reliquiis et fragmentis, enataverit ac permanserit.

Haec tamen vita superstes atque caduca, utpote intrinseca partium cohaesione et vigore omni destituta, penitus cessavit quo tempore, Hume momentum veritatum analyticarum relate ad acquisitionem scientiae et ipsum causalitatis principium aperte ausus est impugnare.

Tunc defectio philosophiae modernae ab antiqua penitus consummata est; tunc ultima semina iacta, e quibus criticismus kantianus excrevit, ipso fatente Kantio se e somno dogmatico evigilasse ob perfectam criticam Hume contra valorem principii causalitatis

Est igitur alter error praecipuus philosophiae modernae, a primo intrinsece dependens, negatio evidentiae et valoris transcendentalis, i. e. illimitati, primorum principiorum, necnon et reductio principii causalitatis ad legem associationis idearum vel ad meram categoriam pro coniunctione phaenomenorum. Exinde enim sponte profluunt, sicut historice profluxerunt, agnosticismus quoad metaphysicam, inanis phaenomenismus quoad ipsas scientias physicas, ablatio tandem distinctionis rerum atque monismus et si qui sunt alii errores in philosophia nostrorum temporum.

Porro quaeritur in hoc primo puncto quis aptior sit modus philosophiae modernae errores refellendi.

Respicit quaestio, ut puto, docendi methodum in institutione scholastica; nam quoad peculiare refutationes unusquisque in suo sensu abundet, iuxta mentem D. Thomae.

Et necessarium quidem videri posset eosdem errores in curriculo philosophico exponere atque refutare, cum philosophiae sit officium potius cum hostibus vivis congregi quam mortuos effodere adversarios. Ceterum methodus hucusque adoptata non alia fuit. Cum autem suo tempore nominalismus, realismus, conceptualismus, atomistarum et dynamistarum placita in scholis agitata fuerint, non est cur a modernis erroribus in medium producendis abstineamus; quin imo longe opportunius contra ipsos, praetermissis obsoletis, impugnationis aciem convertemus.

Sed in contrarium animadvertere licet quod tyrones in philosophia non tenentur ad ea officia persolvenda, quae peritis reservantur; sunt vero positive potiusquam polemice instituendi, habita praesertim ratione temporis quo curriculum philosophi-

cum emetiuntur. Unde hi errores sunt prae ceteris in philosophica institutione summam discutiendi, qui probe dignoscuntur inde ab antiquis temporibus in historia philosophiae iugiter perseverasse, ad quos ceteri, sicut virtualiter in eis continentur, ita facile reducuntur.

Erroris vero antiqui numquam sunt praetermittendi, quia historice connectuntur cum efformatione atque vita philosophiae scholasticae adeoque maxime conferunt ad eius penitentiorem intelligentiam.

Systemata moderna, peculiariter inspecta, sunt ardua intellectu, si quidem intelligi possint, cum sensui communi et naturali evidentiæ refragentur.

Sunt insuper subobscura et aequivoca quoad vocabula; unde timendum est ne confusionem ingerant in mentes incipientium et praeiudicium afferant rectae terminologiae et clarae acquisitioni eorum conceptuum, qui sunt in philosophia fundamentales.

Frustra etiam tereretur tempus in expositione quarundam doctrinarum quae, ipsis auctoribus fatentibus, adhuc informes sunt; quod de pragmatismo maxime valet.

Ceterum hac in re doctor Angelicus viam nobis indicare videtur, qui ex una parte in *Summa Theologica* tanta eruditionis sobrietate procedit, ex altera vero, in aliis operibus atque opusculis, amplissimam opinionum philosophicarum copiam adducit et refutat.

Quibus hinc inde allatis, media via videtur esse procedendum, ita nempe ut schola philosophiae theoreticae doctrina divi Thomae iuvenes imbuat atque adeo opportune praeparet ad historiam philosophiae, in qua ipsi varia systemata sobrie cognoscant et iudicent ad normam veritatis. Res enim esset periculis plena historiam philosophiae tradere absque refutatione errorum qui exponuntur; magnus vero ex comparatione errorum cum veritate percipietur fructus; quoad probam firmamque sanæ philosophiae aestimationem.

II.

Quaeritur in altero puncto de progressu philosophiae apud modernos.

Ex his quae ad primum punctum evolvendum dicta sunt, iam responsio praecipua videtur. Verum distinctiones quae-

dam sunt opportuna. Quaeri enim potest: 1) de progressu philosophiae modernae tum quoad ipsa systemata, tum quoad generales quasdam inclinationes seu tendentias; 2) de progressu in quaestionibus nonnullis. 3) Tertio tandem loco addi potest dubium quoddam, ut ita dicam, domesticum: utrum scilicet ipsa philosophia S. Thomae probe exulta sit progressus capax.

1. Relate ad primam partem primae distinctionis, de progressu nempe philosophiae modernae quoad systemata in seipsis considerata, haec sensu affirmante in medium produci possent:

Tum amplitudo philosophiae obiective et adaequate inspectae, tum perfectibilitas essentialis humani ingenii progressum de quo loquimur praesumibilem reddunt, non secus ac in aliis, etiam in hac nostra disciplina.

Ulterius, abstinendum omnino videtur hac in re a nimio rigore, ne inter nos et animam, uti aiunt, modernam consuetudo omnis evadat impossibilis.

Tandem, si facta inspiciantur, aliqualis progressus apparet in eo quod philosophia diebus nostris praevalens, salutari quodam fastidio materialismi atque positivismi affecta, spiritualismum instaurat.

At contra haec praeiudicialis animadversio fieri prae primis debet. Possibilitatem progressus, secundum viam quam sibi propriam elegit, ipsa philosophia moderna penitus sibi praecludit ob errores fundamentales, in quibus ipsa innititur tota atque consistit. Posito enim quod speculatio contemporanea radices agit in negatione evidentiae et earum veritatum quae sunt, nedum philosophiae solius, verum etiam omnium scientiarum semina, iam desperandum est de eius virtute ad veritatis acquisitionem.

Hoc autem praemisso, etsi minime negamus amplitudinem obiecti philosophiae et perfectibilitatem humani ingenii, iure tamen contendimus progressum fieri omnino non posse in ea via quae a veritatis semita declinavit, idest in illa doctrina quae vitiata se prodit in ipsa radice.

Quod autem dicitur, ab illa severitate esse cavendum quae impossibile nobis faciat intellectuale commercium cum modernis, hoc omnino fieri non potest cum detrimento illius doctrinae, quam strenue custodire atque defendere, sed et integram tradere debemus.

Reditum vero ad spiritualismum, quem supra innuimus,

recte perscrutari oportet, ne vana specie veritatis iuvenes praesertim decipiantur. Aequivoce enim, uti constat, a modernis usurpantur voces *spiritus* et *ideae*, quae sensum fundunt toto coelo diversum penes scholasticos. Hi quidem iisdem verbis probe exprimunt substantias vel actus pertinentes ad ordinem simplicitatis simul et subsistentiae, per oppositionem ad ordinem essentiarum compositarum; quae clara adsignificatio dualismi mundani quam maxime est aliena a moderno idealismo monistico, iuxta quem idea seu ratio seu spiritus est realitas unica, universalis atque immanens phaenomenorum causa.

Ceterum, etsi tandem e modernorum partibus ingenuus contingat ad spiritualismum transitus, nescio num de peculiari progressu potius quam de laudabili ad veritatem reditu sermo esse debeat; idque eo vel magis quia huiusmodi peroptata conversio omnino requirit ut angularis lapis modernae philosophiae locum cedat fundamentis seu principiis philosophiae christianae.

Quodsi haec dicenda sunt de philosophia moderna considerata secundum ea quae sibi cohaerenter docet, non ideo, ut ad alteram partem primae distinctionis veniamus, respuendae sunt a priori inclinationes intellectuales seu tendentiae quaedam nostrorum temporum, quas fovere sapienter licet; ita nempe, ut nullum exinde systema nostrum detrimentum capiat, tum quoad verborum significationem et usum, tum maxime quoad puritatem doctrinae. Exemplo sint SS. Patres, qui mentem, ut ita dicam, et culturam **p**latonicam adeo inter gentiles diffusam ad trutinam christianae veritatis sapienter revocarunt, praesertim ideologiam platonicam doctrina de exemplarismo divino optime corrigentes; unde iure habendi sunt primi christianae philosophiae auctores, quae saec. XIII super basim Aristotelismi adeo feliciter fuit adstructa.

Quae nostri temporis tendentiae, consideratione et educatione forte non indignae, inveniri possunt in ingenio systematico, quod eclectismum universim reprobant, necnon et in recessu a materialismo vulgari. Porro ad has propensiones recte fovendas atque dirigendas mirum est quantum philosophia scholastica ipso thesauro veritatum suarum conferre possit, praesertim mediante fundamentali illa ac vere systematica doctrina de actu et potentia, qua omnia pulcherrimo ordine reducuntur ad unum absque ulle labe monismi; necnon et mediante germano de spi-

ritu conceptu, quo unice fit ut homo et conditionem et finem suum probe cognoscere valeat.

2. Attingo alteram distinctionem propositam, de progressu philosophico moderno in quaestionibus nonnullis particularibus.

Praestat de duobus potissimum quaestionem movere : primo quidem de valore argumentorum moralium, quae nonnulli philosophi christiani urgent pro demonstratione potissimum existentiae Dei et immortalitatis animae, putantes opportune se hac via et efficaciter consulere tuendis veritatibus tanti momenti, iuxta indolem aetatis nostrae, ab intellectualismo et rationibus metaphysicis valde alienae.

Et quoad hoc prae primis notandum est nullo pacto hoc argumentorum genus excoli atque proponi posse ea mente et intentione, qua tantopere commendatur, quasi scilicet argumenta metaphysica vel inefficacia sint habenda post criticam kantianam dialecticae transcendentalis, vel minus utilia appareant, attenta inclinatione atque habitudine ingenii moderni. Primum enim perniciosissimum esset; alterum vero imprudentissimum. Exuant igitur oportet huiusmodi argumenta quamlibet positivam dependentiam a critica kantiana rationis practicae. Possuntne legitimo civitatis iure intra limites intellectualismi frui? Secernantur argumenta omnia, quae ex ipsa legis moralis existentia desumuntur, ab argumentis quae fundantur in ordine et aspiratione humanae naturae ad veritatem et beatitudinem tamquam ad proprium finem. Priora quidem omni robore destituta videntur, nam ipsa existentia legis necessario supponit legislatoris notitiam. Secus enim imperativum categoricum quis assumeret, tamquam terminum unde procederet argumentum, atque ita nova aperiretur via sententiae iamdudum reprobatae de peccato, uti aiebant, philosophico. Quod vero spectat ad argumenta deprompta ex necessitate ordinis moralis et inclinationibus humanae naturae in verum et bonum, haec videntur posse admitti et evolvi tamquam particulares respectus amplissimi argumenti teleologici, e finalitate rerum deducti; quae quidem peculiari consideratione tendentiae hominis in bonum et in felicitatem utitur aliquando explicite ad probandam Dei existentiam ipse Angelicus doctor, sicuti videre est, e. g., in *Compendio theologiae*.

Est autem et alia quaestio particularis, de qua dubium movere velim, quae psychologiam respicit; utrum scilicet pro-

gressus aliquis inveniatur in ea sententia quae, iam a Democrito proposita, rursus provinciam nacta est in campo philosophico opera praesertim Cartesii et Lockii, sub influxu scientiae physicae saeculo XVII innovatae; in ea, inquam, sententia, iuxta quam sensibilia propria seu corporeae qualitates aliter se habent ac a nobis percipiuntur, cum in motu vel vibrationibus aëris aut aetheris consistent. Potestne cum scholastica doctrina de veracitate cognitionis sensitivae haec doctrina componi?

Communiter negatur, non desunt qui affirmant.

Responsio quidem negativa ideo datur quia cognitio, obiectum suum attingens aliter ac est, a veritate deficeret; unde certitudo humanae cognitionis hac via in ipsa sua origine penitus labefactaretur.

Sed contra, aiunt alii, sensus, etsi vere, suo modo tamen cognoscit, non ita scilicet ut cognoscere valeat (si de sensibilibus propriis agatur) ipsam sui obiecti constitutionem. Salvatur ergo in suo gradu veritas cognitionis sensitivae relate ad sensibilia propria per hoc, quod ipse sensus fertur in ea tamquam in causas immutationis suae. Ratio autem seu natura ipsarum qualitatum intellectui dignoscenda reservatur.

Res non caret difficultate. Hoc saltem certissime affirmandum: quamvis concedatur qualitates sensibiles non ita formaliter se habere, sicut a nobis percipiuntur, minime exinde sequeretur phaenomena omnia mechanice esse explicanda; neque enim motus absque viribus cieri posset. Sunt igitur, in corporibus, quacumque hypothese facta, vires seu qualitates a quantitate et motu distinctae, quae a formis substantialibus specificè profluunt atque dependent, quae motum ipsum, phaenomena ingredientem et comitantem, excitant, moderantur atque immutant. ↓

3. Quaeri denique potest utrum via progrediendi pateat in ipsa philosophia S. Thomae.

Responsio minime facilis apparet, quando res in concreto spectatur. Si ageretur quidem a priori de possibilitate progressus philosophici in vera philosophia, abstracte et generatim inspecta, huiusmodi progressus foret absque dubio admittendus, in eodem sensu eademque sententia, sicut olim certissime contigit.

A posteriori autem, collata philosophia quae ab hodiernis S. Thomae discipulis docetur cum ea quam ipse Aquinas docuit, atque restricta consideratione ad ea quae proprie philosophica

sunt, nempe ad theses metaphysicas aliasque tum Philosophiae Naturalis tum Ethicae cum Metaphysica arcte connexas, quaestiones quae vere progressae sint, vix est invenire. Nec huius facti ratio nos latet. Etenim, favente Deo, Angelicus doctor talem philosophiam iam nobis exhibet, qualis vel amplior vel magis perfecta vix desiderari potest. Est enim eius philosophia quam maxime «formalis», quae in obvia, communi atque certissima omnium temporum experientia fundata, primorum principiorum applicatione et recto usu ratiocinii procedens, super fluxum et varietatem scientiarum physicarum propria vi stat et perseverat. Qui ipsi refragatur, sensui communi et naturali evidētia refragetur necesse est. Ipsa feliciter pervenit ad conclusiones fere omnes, quae philosophicum momentum habent in cosmologia, psychologia, theologia naturali. Quapropter non est cur doleamus de vero in ea progressu, iuxta vim vocis, historiam fere silere, cum potius de eius conservatione ac propagatione debeamus esse solliciti.

Quae tamen fidelis conservatio minime prohibet quominus ad doctrinas divi Thomae, in seipsis immutabiles, inventa scientiarum empiricarum referantur, quum ad ea necessario reduci possint ac debeant, quatenus vera aut verisimilia sint. Haec relatio applicationem, utique, importat philosophiae S. Thomae ad conclusiones veras aut verisimiles scientiarum experimentalium; at huiusmodi applicatio, etsi omitti nequit, minoris est momenti, nam veluti materialiter seu contingenter se habet ad immutabilem veritatem eiusdem philosophiae.

III.

Eclectismus philosophicus selectionem sententiarum sive doctrinarum hinc inde e variis systematibus factam generaliter importat. Triplex autem eclectismi typus assignari potest. Prima quidem forma invenitur in eclectismo academico, quem Cicero, philosophia Graeca deterioris temporis apud Romanos invecta, sub influxu scepticismi commendavit. Haec forma proinde scepticismum temperatum involvit, iuxta cuius placita omnia sunt magis verisimilia quam vera; unde humanus intellectus plerumque non in absoluta veritate, sed in verisimilitudine opinionum quiescere debet; quae probabiles opiniones, ob debilitatem ipsius intellectus, potissimum instinctu, inclinationi-

bus, atque affectibus probantur et, ubicumque inveniuntur, exinde iure colligi possunt.

Altera vero forma eclecticismus syncretisticus audit, quo fit ut sententiae diversissimae et heterogeneae commisceantur in novum systema, quod proprietate caret. Huius typi historia philosophiae haud pauca nobis praebet exempla, sicuti videre licet in pantheismo Stoicorum, qui ideas platonicas in principium cosmicum igneum, ab Heraclito assignatum, inseruerunt; necnon et in schola Neoplatonicorum, apud quos fusio deprehenditur platonismi stoici cum speculatione pantheistica orientali.

Succedit eclecticismus proprie asystematicus, qui de diversarum doctrinarum nexu parum curat, qualem Leibnitz fundare cupiebat, Duhamel prosecutus est, Cousin vero saeculo elapso professus est aperte. Docebat quippe omnia systemata ad quatuor pertinere formas: sensualismum idealismum, scepticismum et mysticismum; singula quidem esse vera, quatenus quoad essentiam semper redeunt; falsa autem, quatenus in determinata forma historica semel apparent.

Patet eclecticismum e regione adversari verae philosophiae, utpote qui ipsam rationem philosophandi pervertit, atque occasum speculationis signare. Etenim germana philosophia non potest non esse systematica, ipsum *κόσμον* in semetipsa veluti reflectens. Quippe eius munus est omnia cognoscere per ultimas causas, i. e. omnia sapienter explicare mediante coordinatione et subordinatione causarum. Propterea nexum admiramur qui in philosophia S. Thomae viget inter doctrinam de quattuor causis et fundamentalem theoriam de potentia et actu.

Ceterum proximum eclecticismi asystematici periculum in eo consistit quod etiam hac in re verificatur illud: « Modicum fermentum totam massam corrumpit ». Qui enim Cartesii spiritualismum amplectitur, ut unum afferam exemplum, absque contradictione vitare non poterit sive innatismum in psychologia sive mechanicismum Cartesianum in biologia.

Cum igitur Philosophia non sit opus musivum, sed corpus organicum, quoad omnes sui partes e medulla systematis in unum coalescere debet.

Quodsi nimiae severitatis nota eius cultoribus inuratur, quasi ingeniorum et animorum consociationi parum faveant, ipsi iure respondebunt cum Apostolo: « Non enim possumus aliquid contra veritatem, sed pro veritate (*II Cor.*, 13, 8).

DISCUSSIO

Excemus Dnus JANSSENS : Congratulor oratori, qui optime et clare de indicato argumento disseruit.

Adderem, quod ad eclectismum spectat, aliam distinctionem, quae est ipsius S. Thomae. Et in eius doctrina distingui potest *essentia* systematis ab eo quod est ei velut *accidentale*, utpote quod ex ulteriori evolutione doctrinae fluat. Essentialia prorsus retinenda sunt; sed in parte accidentali non est cur timeatur aliqua mutatio vel adaptatio. Ille genuinus thomista est qui se gerit sicut se gereret S. Thomas, si nunc viveret.

Hodie maxime attendendum tum ad progressum scientiae experimentalis tum ad criticam cognitionis. Sic verus promovebitur progressus.

R. P. GENY : Consentio cum cl. relatore. Necesse est ut de erroribus philosophiae modernae verbum in schola faciamus; juvenes enim ad vitam *hodie* ducendam sunt praeparandi. Quod autem ad modum attinet agendi, en surgunt difficultates.

Si quis enim evolvere velit profunde doctrinae thomisticae principia, vix tempus ei suppetet systemata moderna enucleate exponendi.

Principium solutionis forsitan erit considerare diversas studentium conditiones. In breviori studiorum curriculo, pauca de erroribus modernis erunt tradenda; potius in synthesim thomisticam insistendum. In athenaeis autem majoribus, et praesertim cum iis qui secundis curis philosophiae incumbunt, longior erit sermo de philosophia moderna, ita tamen ut expositio potius referat principia systematum fundamentalia.

Haud leve autem negotium est, in doctrina S. Thomae, essentialia ab accidentalibus discernere. Illegitime ut accidentalia systematis haberentur ea de quibus scholastici doctores disputant; quaestio de *limitatione actus* acriter disputatur, et tamen solutio thomistica huius difficultatis, in metaphysica Aquinatis omnino fundamentalis esse videtur,

R. P. SZABO, O. P., *soc. Acad., Pont. Intern. Collegii Angelici Regens*. Videtur valde attendendum ad terminologiam. Difficillime enim intelliguntur philosophi moderni, propter linguam qua utuntur; unusquisque propriam linguam philosophicam sibi ex integro fingit. Maximus progressus foret, si philosophi in

ipsis vocabulis convenirent. Ne et nos huiusmodi confusione laboremus, exopto ut philosophia thomistica, sicuti olim, ita et nunc lingua latina exponatur, nec tantum in libris scholasticis, sed etiam in operibus amplioribus.

EXCMUS D. JANSSENS: Cum magni momenti sit quaestio haec de lingua unica adhibenda, propono ut « votum » commune emitamus de philosophia thomistica ab omnibus lingua latina tradenda. (*Votum sibi probari plurimi adstantes significant*).

REVMUS D. PETROCCIA: Suadet quaestio hodie agitata ut redeamus ad id quod in primo conventu dictum est, de propaedeutico quodam studio philosophiae. In eo tradi possent breviter principia ad refutationem errorum modernorum utilia; quae quidem principia apud S. Thomam inveniuntur. Sic ad multas doctrinas refellendas sufficit ostendere eas peccare contra principium causalitatis.

R. P. VIVARELLI, S. I., *soc. Acad., Proj. in Pontif. Coll. Leoniano Anagnino*: Possunt pariter apud S. Thomam inveniri principia communia scholasticis et modernis. Liceat mihi in id, quod iam dictum est, insistere, atque queri quod in libris scholasticis Metaphysica generalis plerumque negligatur; traduntur notiones, *quaedam* quaestiones agitantur, at non omnes, imo non praecipuae. Evolvenda esset praesertim quaestio de potentia et actu, ac imprimis de limitatione actus per potentiam quae eum recipit: in metaphysica S. Thomae fere omnia ex hoc principio pendent, v. g. Deus est Esse irreceptum, esse creaturae recipitur in eius essentia, forma substantialis recipitur in materia, facultates recipiuntur in essentia animae, etc. Valde placet quod dixit clar. relator de methodo, sci. veritatem *ante errores* esse exponendam; cuperem ut de hoc etiam votum commune emitteretur. Cum autem veritatis expositio longum tempus requirat, non possumus immorari in systematibus modernis exponendis, quae vix quidquam boni afferunt. Melius est principia tradere quibus postea systemata falsa refelli possint; de ipsis autem systematibus falsis convenientius indicatur radix unde error originem habuit.

EXCMUS D. JANSSENS: Ex his quae dixit P. Vivarelli, duo alia « vota » omnium approbationi subiicio. *Primum* est ut Metaphysica generalis fusius atque profundius evolvatur, praesertim quod ad quaestionem de potentia et actu attinet. *Secundum* est ut expositio errorum non fiat nisi post expositionem veritatis. (*Quae omnino ab adstantibus probantur*).

R. P. GENY: Velim tamen notare ultimum votum cum quadam restrictione esse accipiendum. S. Thomas initio cuiusque articuli proponit rationes dubitandi, quas in fine solvit: qui modus agendi, sub aspectu paedagogico inspectus, aptissimus videtur ad excitandam discipulorum attentionem. Utique non sunt integra systemata exponenda antequam solutio vera tradatur; attamen convenit ut summam de erroribus dicatur, ut, cognita ratione dubitandi, momentum theseos melius appareat.

R. P. LÉ ROHELLEC, *Cong. S. Sp., soc. Acad., Prof. in Pont. Sem. Gallico*: Omnino consentio cum relatore. Mihi liceat duo proponere:

1º Quae relator dixit de modo agendi cum philosophia moderna, hac brevi formula resumerem: distinguendum inter illud quod est veluti *formale* in systematibus modernis et illud quod est *materiale*. Principia *formalia* philosophiae modernae reiicienda sunt, quippe quae sanae rationi prorsus opponantur. Multa autem elementa materialia accipere possumus, dummodo a principiis formalibus modernorum seiungi et sub principiis formalibus philosophiae thomisticae subsumi queant. Hoc modo aliquis progressus excogitari potest in philosophia thomistica, extensivus scilicet, in quantum principia doctrinae ad nova elementa extenduntur.

2º Approbo primum votum, quod fuit de usu linguae latinae. Attamen opportunum mihi videtur tum ut extra scholas discipuli etiam lingua vernacula principia philosophiae thomisticae exprimere addiscant, tum praesertim ut professores alique scriptores libros edant linguis modernis conscriptos, quibus doctrina Doctoris communis coetaneis nostris palam fiat et sic magis ac magis suum extendat influxum.

REVMUS D. BONAMARTINI: Metaphysica, cum sit valde difficilis, non est ex abrupto proponenda. Opportune anteponetur, non quidem tota historia philosophiae, sed aliquid ex historia, ex. gr. quam originem habuerit quaestio de potentia et actu. Magni etiam interest tum exacte exponi systemata moderna, tum in refutatione a severioribus verbis abstinere.

R. P. CALA ULLOA, O. P., *Prof. in Pont. Collegio Intern. Angelico*: Non video qua ratione in systemate S. Thomae distinguere possit inter id quod est essenziale et id quod est accidentale. Omne enim «systema» est quoddam totum *organicum*, quod requirit ut ex principiis deducantur conclusiones usque ad ulti-

mas consequentias ; si quis retinens principia non vult admittere conclusiones quae ex iis fluunt, vel ipsa principia cum conclusionibus alius doctrinae componere conatur, perit ratio systematis. Et ideo non apparet quomodo hac via progressus in S. Thomae doctrina obtineri possit. Non formalis, sed materialis quaerendus est progressus.

R. P. VIVARELLI. Dictum est de Metaphysicae generalis difficultate. Quae difficultas certe non neganda, attamen neque exaggeranda. Metaphysica tandem in notionibus communissimis fundatur, quae menti humanae primo occurrunt : ita ens, limes, actus, potentia etc.

Excimus D. JANSSENS. Antequam finem obtineant nostri conventus, gratias ago amplissimas iis omnibus qui in eis sive verba fecerunt sive audierunt. Omnibus patet, ni fallor, quam utilia sint huiusmodi colloquia ; propterea votis, quae iam approbata sunt, hoc addendum propono, ut frequentius fiant. (*Annunt omnes*).

ALLOCUTIO

SS. DOMINI NOSTRI PII PAPAE XI

IN ULTIMO CONVENTU PUBLICO

die XXIV Novembris

Ex diario L'Osservatore Romano (25 Novembre 1923) tum illius memorandi conventus integram narrationem, tum verba SS. Pontificis fideliter contracta exscribimus:

Magnifico spettacolo offriva stamane la grande aula delle beatificazioni, gremita di ecclesiastici per la chiusura della riu-scitissima «Settimana tomistica», della quale ci sforzammo di dare ogni giorno almeno una pallida eco. Il Sacro Collegio era rappresentato da quasi tutti gli e.mi signori Cardinali residenti in Curia; dietro di loro si allineavano trenta arcivescovi e vescovi; in posti distinti, ed anche in altri più modesti si addensava una folla di prelati e d'illustri cultori delle scienze sacre; il resto dell'immenso salone era poi occupato in gran parte dagli alunni degli Istituti e Collegi ecclesiastici di Roma.

Allo ore 10,30, accolto da grandiosa ovazione, entrava benedicente il S. Padre, accompagnato dalla sua nobile Corte e scortato dalla guardia nobile; le acclamazioni furono interrotte da un vigoroso mottetto, nuova composizione del maestro Refice, *Tu es Petrus*, eseguito a perfezione dalla «Schola» della pontificia Scuola superiore di canto gregoriano. Sua Santità saliva intanto sul trono innalzato presso la parete meridionale dell'aula; quindi, compiute le cerimonie di uso, l'E.mo Cardinale Camillo Laurenti, Socio dell'Accademia, Prefetto della S. Congregazione dei religiosi, leggeva con voce distinta ed appassionata il suo splendido discorso su «San Tommaso dottore e santo».

Agli entusiastici applausi, che coronarono la dotta e calda parola dell'E.mo oratore, seguì un'*Ave Maria* dello stesso maestro Refice, essa pure cantata a maraviglia. Poi, come sempre, vivamente attesa, venne

LA PAROLA DEL S. PADRE

Sua Santità esordì dicendo che il momento era veramente opportuno per ammirare tutta la profonda bellezza della figura meravigliosa rievocata con tanta perizia dal Cardinale Laurenti. Davvero la parola dell'E.mo oratore fu essa stessa una parola eminentissima come quella dell'altro Cardinale, che inaugurò la « Settimana tomistica ». Tale parola il S. Padre ha seguito ammirando e godendo tanti splendori di virtù e santità, quanti sono quelli che rendono così magnificamente bella, sublime, ammirevole la figura di San Tommaso d'Aquino, e che l'oratore ha così splendidamente espressi. Ma non solo oggi, bensì in tutti i solenni giorni commemorativi, Sua Santità aveva raccolto l'eco delle voci tutte altissime, tutte sommamente autorevoli, tutte illustrazioni del pensiero e della sapienza cristiana, che si sono avvicendate per esaltare la persona e la figura dell'Aquinate. In queste voci che hanno riempita la « Settimana » di tanta luce, in queste persone che vollero in questa solennissima occasione riunirsi intorno alla Cattedra apostolica, il Pontefice non esita a riconoscere i pronostici, anzi i sintomi, di quella unità di sentimento, che è necessaria conseguenza della unità di dottrina e sicura annunziatrice dell'unità dello spirito nel sacro vincolo della pace. Vennero questi oratori da tutte le parti, varcando molti confini, superando non lievi difficoltà per ritrovarsi qui insieme congiunti nell'unità dei cuori, nella serenità degli stessi alti pensieri. Sua Santità ne ringrazia vivamente Iddio come di squisito beneficio, come pure coloro che dei disegni divini si son fatti docili strumenti. Questa « Settimana tomistica » è apparsa al S. Padre così feconda di bene, da ispirargli il desiderio di vederla rinnovarsi non troppo raramente intorno a lui. Fu pronunciato il nome di Congresso tomistico: ben vengano anche i Congressi tomistici in questa stessa Roma, cattedra di verità e di carità. Ben vengano, e, siccome Sua Santità parla con tutta la confidenza di un padre verso i figli con i quali non può aver segreti, esprime un suo pensiero, non un' invito formale, ma un semplice suggerimento, nel quale, del resto, sa di interpretare il desiderio che legge negli occhi e nei cuori dei figli stessi. La filosofia tomistica è una buona cristiana, cattolica, romana. S. Tommaso stesso moriva nell'atto di eseguire un incarico del Sommo Pontefice, incarico per lui non

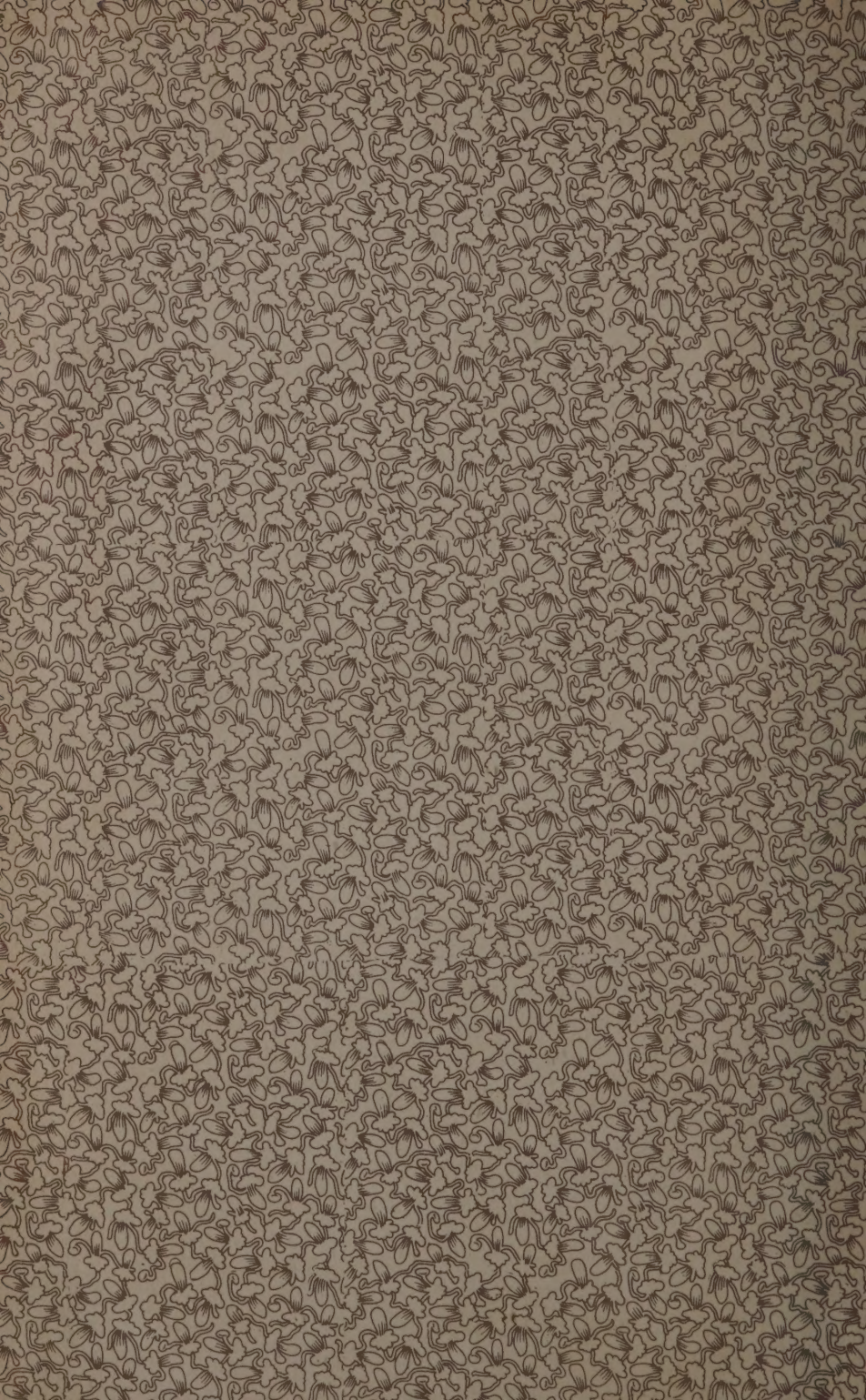
scevro di gravi incomodi ; moriva in viaggio per recarsi al Concilio di Lione, così che può dirsi non solo romano, ma martire dell'obbedienza al Romano Pontefice. Si può dunque ben pensare che non vi sia un tomista, che nel prossimo « anno santo » non voglia venire a Roma. Non è un ordine, ma è un suggerimento, al quale dà animo la magnifica esperienza di questa « Settimana » commemorativa dell'Angelico Dottore.

Prima di stendere la mano alla invocata benedizione apostolica, il Santo Padre ripete alla numerosa gioventù, educata al santuario, la parola che già è stata pronunciata nella rievocazione della figura del Santo : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; i puri di quella purezza di cuore che non è fredda come certi soli invernali, ma calda di quella carità che infiammava il cuore del Santo verso sublimi visioni di verità e di sapienza, sì da ricordare quella parola della Sacra Scrittura : « *Dilectio Dei honorabilis sapientia* ».

Questa parola non soltanto è venuta come una calda esortazione dal cuore del Santo, ma è scesa come un alto monito dalla stessa sapienza divina. Sono qui armonie di un inno di gloria sollevato intorno alla memoria del S. Patrono della gioventù studiosa : trovi quest'inno le porte dei cuori e vi risuoni sempre più caldo, accompagnando ogni giorno, ogni ora, la fatica degli studi, così che, all' esempio del Santo, ogni lavoro sia per la verità e per il bene, ossia per Dio, per le anime, per la Chiesa. Affinchè ciò avvenga, concluse il S. Padre, nella più larga misura, scenda su tutti la benedizione apostolica, come fu invocata, e porti, insieme cogli splendori dell'eterna verità, tutte le grazie ed i favori del Cuore Divino.

Impartita la Benedizione Apostolica, il coro cantava egregiamente una terza nuova composizione del Maestro Refice; *Amavit eum Dominus*, mentre il S. Padre scendeva dal trono e si avviava tra gli applausi incessanti verso i suoi privati appartamenti.

La Settimana Tomistica ebbe così il magnifico suggello; che si erano meritati i suoi fecondi lavori, degna risposta dell'Accademia Romana di S. Tommaso all'Enciclica « *Studiorum ducem* ».



106.3
N917

Acta Hebdomadae Thomis-
ticae / Academia Rom. S.
Thomae Aquinatis

14882

ISSUED TO

106.3
N917

14882

**Graduate Theological Union
Library**

**2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709**

DE-400

